

Anthropologie und Ethik bei Arnold Gehlen

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität
München

vorgelegt von
Bernhard Beller

Erstgutachter: Prof. Dr. Henning Ottmann

Zweitgutachter: Prof. Dr. Alfons Reckermann

Tag der mündlichen Prüfung: 19.7.2010

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Vorbemerkungen zum Thema Anthropologie.....	12
1.1. Eine kurze Geschichte der Anthropologie	12
2.1. Anthropologie und Ethik	41
2. Das Mängelwesen	46
2.1. Ein kurzer Überblick über Gehlens Anthropologie	46
2.2. Der Mensch als organisches Mängelwesen	54
2.3. Der Mensch als Instinkt-Mängelwesen.....	69
2.3.1. Veränderungen bei den Erbkoordinationen	69
2.3.2. Veränderungen bei den Auslösern und Auslösemechanismen.....	71
2.3.3. Veränderungen bei den Antrieben	80
2.4. Zur Entstehung des Mängelwesens.....	109
2.5. Fazit: Naturalismus versus Kulturalismus	129
3. Gehlens Handlungstheorie	133
3.1. Die Handlungsarten und ihr historischer Hintergrund.....	134
3.2. Das zweckfreie Handeln	140
3.2.1. Das Spiel.....	141
3.2.2. Das Ritual	143
3.2.3. Ekstase und Askese	155
3.3. Ritual und Diskurs	158
4. Der Aufbau von Leistungen	164
4.1. Der Begriff Entlastung	164
4.2. Die Mittel der Entlastung.....	165
4.2.1. Phantasie	166
4.2.2. Mimesis	169
4.3. Aufbauleistungen im einzelnen.....	172
4.3.1. Sensomotorik und Sprache	172
4.3.2. Bewusstsein	176

4.3.3. Charakter und Persönlichkeit.....	185
4.4. Folgerungen für das gute Leben	189
5. Die Sozialregulationen	211
5.1. Die anthropologischen Wurzeln der Moral.....	212
5.1.1. Die Sippenmoral	213
5.1.2. Physiologische Tugend.....	220
5.1.3. Ethos der Gegenseitigkeit.....	224
5.1.4. Ethos der Institutionen.....	230
5.3. Der Mensch als Moralwesen.....	235
5.4. Biologie und Ethik	239
5.5. Gehlens Ethik.....	242

Einleitung

Ethik hat wieder Konjunktur. Das zeigt sich nicht nur in der öffentlichen Debatte, wo angesichts eines beklagten Wertverlusts von einer "Rückkehr der Tugenden" und einer "Erziehung zu Werten" gesprochen wird. Auch im wissenschaftlichen und philosophischen Bereich ist Ethik wieder zu einem Thema geworden. Ethik ist dabei in einem umfassenden Sinne gemeint als die Frage nach dem guten Leben im Gegensatz zu der engeren Frage der Moral nach dem richtigen Handeln. Für diese Renaissance der Ethik gibt es zum einen außerphilosophische Gründe, nämlich ein gewachsenes Bedürfnis nach Orientierung und nach Antworten auf Fragen der individuellen Lebensführung, sowie auch innerphilosophische, insbesondere die Krise der modernen liberalen Moral, wie sie von Kant konzipiert wurde (Steinfath 1998, 10f). Nun ist es ein Charakteristikum normativer Aussagen, die anderen Menschen etwas als erstrebenswert hinstellen oder Handlungen vorschreiben wollen, dass sie irgendeiner Art von Grund und Rechtfertigung bedürfen. Eine solche Begründung wird entweder aus der reinen praktischen Vernunft abgeleitet, sei es nun durch individuelle Überlegung oder durch gemeinsame in einem idealen Diskurs, oder aus allgemeingültigen Sachverhalten, die metaphysischer Art sein können (etwa Anweisungen Gottes, Gesetze der Geschichte) oder anthropologischer Art, also ein bestimmtes Menschenbild. Da nun metaphysische Aussagen keine allgemeine Anerkennung mehr genießen und man von der reinen formalen und prozeduralen Vernunft gerade wegkommen möchte, liegt es nahe, auf die Anthropologie zurückzugreifen. In der Tat kann auch eine Renaissance der Anthropologie konstatiert werden. "In vielen Fächern der Geistes- und Sozialwissenschaften, der Kultur- und Naturwissenschaften ist sogar von einer anthropologischen Wende die Rede" (Wulf 2004, 7). Hinsichtlich der Ethik zeigt sich das in einer Reihe jüngst erschienener Bücher, die sämtlich im Titel eine Verbindung von Anthropologie und Ethik aufweisen, z.B. Jean-Pierre Wils: Anthropologie und Ethik (Wils 1997), Reinhard Brunner/Peter Kelbel: Anthropologie, Ethik und Gesellschaft (Brunner/Kelbel 2000) oder Martin Endreß/Neil Roughley: Anthropologie und Moral (Endreß/Roughley 2000). Der Zusammenhang ist ja offensichtlich: Es gibt keine Ethik ohne ein Bild der konkreten Anlagen und Fähigkeiten des Menschen. Ohne anthropologische Orientierung hängen ethische Forderungen in der Luft. Umgekehrt umschließt jedes Bild davon, wie der Mensch ist (lustorientiert, Geschöpf Gottes, Produkt seiner Gene) immer auch Forderungen, wie er sein soll. Denn niemand, der das Wesen des Menschen etwa als egoistisch bezeichnet, wird zugleich fordern, dass er in seinem Handeln unbedingt die Interessen seiner Mitmenschen beachten soll. Die Frage nach dem Menschen, die Anthropologie, ist

daher aus der Ethik gar nicht wegzudenken. Es mag zwar streng logisch das eine (das Sollen) nicht aus dem anderen (dem Sein) hervorgehen, doch beruht diese scharfe Abtrennung der Praxis von der Theorie, die sich völlig unberührt gegenüberstehen, selbst auf einem historisch entstandenen Menschenbild, dessen Plausibilität zunehmend für fraglich gehalten wird.

Nun ist die Zahl der Menschenbilder unübersehbar. Überspitzt gesagt: Es gibt so viele Menschenbilder wie es Menschen gibt. Es ist daher ein einleuchtender Gedanke, angesichts dieser vielen mit allen möglichen ungeprüften, spekulativen Voraussetzungen beladener Vorstellungen vom Menschen, eine rein empirische Betrachtung des Menschen zu versuchen. In der Tat ist ja die Art und Weise, in der wir uns heutzutage als Menschen selbst verstehen, stark von den Einzelwissenschaften geprägt. Eine solche Anthropologie hätte sich daher zum einen von allen metaphysischen Behauptungen fernzuhalten, zum anderen alles empirische Wissen über den Menschen einzubeziehen, naturwissenschaftliche ebenso wie kulturwissenschaftliche Disziplinen. Genau das war das Programm der philosophischen Anthropologie, ein Ansatz, der bis heute fasziniert. Natürlich hat sich der Wissensstoff seit damals ungeheuer ausgeweitet, sind ganz neue Wissenschaften (wie Hirnforschung, Soziobiologie, historische Anthropologie) hinzugekommen, so dass ein einzelner Mensch dies kaum noch überblicken kann. Doch ist das kein prinzipieller Einwand.

Das Ziel einer philosophischen Anthropologie beschränkt sich nicht auf das Sammeln und Darstellen von Fakten. Sie will ja keine Metatheorie empirischen Wissens sein, sondern ein *philosophisches* Unternehmen. Ihr Anspruch ist eine Gesamtanschauung des Menschen vorzulegen, "ein System einleuchtender, wechselseitiger Beziehungen *aller* wesentlicher Merkmale des Menschen ..., vom aufrechten Gang bis zur Moral" (M 17). Aus dem empirischen Material sollen allgemeine Kategorien des Menschseins abgeleitet werden, die in einem systematischen Gesamtzusammenhang stehen. Grundaxiom der philosophischen Anthropologie ist dabei die Annahme, dass der Mensch unter allen Lebewesen eine Sonderstellung einnimmt. Bei Max Scheler heißt dies die Weltoffenheit des Menschen, Arnold Gehlen spricht (mit einem Wort Nietzsches) von der Nicht-festgestelltheit, Hellmuth Plessner von der exzentrischen Positionalität. Diese Ausdrücke sollen besagen, dass der Mensch ein Wesen ist, das „*keinen unveränderlich abgeschlossenen Seinsbestand*“ hat (Landmann 1982, 7; im Original kursiv), dass er sich erst zu etwas zu machen hat, was es nicht schon natürlicherweise ist. Der Mensch muss sein Leben *führen*. Diese Führung ist seine lebenslange Aufgabe, eine Aufgabe, die nicht nicht geleistet werden kann. Diese Erkenntnis steht als Grundaxiom am Anfang allen Nachdenkens des Menschen über sich. Mit Hilfe der empirischen Arbeit soll anschließend geklärt werden, welche Hilfsmittel der Mensch für diese

Aufgabe zur Verfügung hat. Welche universalen Konstanten zeichnen den Menschen aus? Welche natural verankerten Kompetenzen und Fähigkeiten besitzt der Mensch, kognitiver, emotionaler und sensorischer Art, welche allgemeinen Bedürfnisse und Triebe sind anzunehmen? Wie starr oder formbar sind seine Anlagen? Und bilden sie ein abgestimmtes System oder zeichnet sich der Mensch durch eine konstitutionelle Disharmonie aus?

Die Anthropologie ist also eine philosophische Aufgabe. Aber auch als philosophische ist nicht nur eine theoretische Disziplin neben anderen. Sie hat immer auch ein praktisches Motiv. Man betreibt ja keine Anthropologie um etwas über den Menschen zu erfahren, sondern um etwas über sich selbst zu erfahren. Ich gewinne dabei Erkenntnis über mich. Ich betreibe Anthropologie, *weil* ich denke, dass sie mir hilft, die oben erwähnte Aufgabe der Lebensführung besser zu meistern. Ich möchte nicht nur theoretisches Wissen gewinnen, sondern auch Anweisungen für die Lebenspraxis. Anthropologie hat in sich immer auch das praktische Motiv der Lebensgestaltung. Der Mensch will nicht nur wissen, wer er ist, sondern auch was er tun soll. Ich erhoffe mir Einsichten darüber, welche Ziele ich anstreben soll. Von einer philosophischen Anthropologie sind von Anfang an normative Aussagen gefordert, wobei der genaue Umfang noch zu klären wäre. Man kommt so, wie vorhin dargelegt, von der Ethik ausgehend zur Anthropologie als deren Orientierungsbasis. Und von der Anthropologie ausgehend kommt man zur Ethik als tieferer Sinn der Beschäftigung mit Anthropologie. Beide verweisen also aufeinander.

Die normative Frage nach dem Handeln kann in einem engeren und in einem weiteren Sinne verstanden werden. Im engeren Sinne ist es die Frage, wie ich mich gegenüber anderen Menschen richtig verhalten soll. Das ist der moralische Aspekt, abgeleitet von dem lateinischen Wort *mores* für Sitten, gesellschaftliche Normen. Im weiteren Sinne geht es darum, wie ich handeln soll, um ein gutes und gelingendes Leben zu führen. Hier geht es um Fragen von der Art: Was ist mein Platz in der Welt, worauf kommt es an im Leben, welche obersten Ziele soll ich anstreben? Es geht um Lebensorientierung und Lebensgestaltung. Das ist der ethische Aspekt, abgeleitet von griechisch *ta ethe* für Charakter, richtige menschliche Verfasstheit (Wolf 1999, 12). Es geht in der philosophischen Anthropologie, wie Herbert Schnädelbach herausgearbeitet hat, nicht um charakteristische Merkmale des Menschen, sondern um die Frage nach unserem Selbstverständnis, und zwar in praktischer Absicht, also nach unserer Identität. Es handelt sich um "das Projekt einer empirischen Wissenschaft vom Menschen in interpretierender, sinnstiftender und identitätssichernder Absicht, und nur in diesem Sinne ist die Philosophische Anthropologie philosophisch" (Schnädelbach 1983, 269). Diese Absicht verfolgten alle Gründerväter der philosophischen Anthropologie, auch wenn

ihre Antworten, was ein gelingendes Leben ist, im einzelnen unterschiedlich ausfielen (Schloßberger 2011).

Wenn wir uns nun Arnold Gehlen zuwenden, so sehen wir hier einen Ansatz, der konsequent am Empirischen orientiert. Ausgangspunkt ist der Vergleich mit dem Tier. Im Vergleich mit dem Tier hat der Mensch keinerlei primär zweckmäßige Anlagen, die ihm bei seiner Aufgabe, sich zu etwas zu machen, weiterhelfen würden. Vielmehr ist er durch erhebliche Defizite gekennzeichnet: seine Organe sind unspezialisiert und primitiv, seine Instinkte reduziert, sein Antriebsleben unstabil, überschüssig und jederzeit ausartungsbereit. Aus der Natureinbettung, in der die Tiere leben, herausgefallen, ist er gezwungenermaßen zu einem handelnden Wesen geworden, das sich von seinen biologischen Belastungen eigentätig entlasten muss. Doch nicht nur im physischen Bereich ist der Mensch von Mängeln gekennzeichnet, auch seine Vernunft ist defizitär und kein brauchbares Mittel zur Lebensbewältigung. Denn die Vernunft (will man nicht in dualistischer Weise Körper und Geist als unabhängige Prinzipien ansetzen) ist wie die Physis, auf der sie aufbaut, entdifferenziert (US 241). Die Vorstellung vom unbegrenzten Vermögen der Ratio, zum wahren Wesen der Welt und den ewigen Grundwahrheiten vorzudringen, weist Gehlen zurück.

Durch die Reduktion des Instinktsystems hat der Mensch aber gleichzeitig ein Mittel in die Hand bekommen, um sein Leben zu bewältigen: die freie Handlung. Der Mensch ist, im Gegensatz zum Tier, das handelnde Lebewesen, das die Natur in seinem Sinne verändern kann. Er ist auf handelnde Umschaffung der Welt angewiesen. Die Gesamtheit der Natur, die der Mensch ins für ihn Lebensdienliche umarbeitet, ist die Kultur, das „sozusagen vom Menschen in die Welt hineingebaute Nest“ (A 21). Kultur meint die Gesamtheit der materiellen Geräte des Menschen (Werkzeuge, Waffen, Kleidung, Wohnung, Haustiere usw.), also die gesamte Technik, aber auch die Gesamtheit der sozialen Ordnung, der Institutionen (Recht, Ehe, Staat, Sitten). Die Kultur ist die "zweite Natur" des Menschen (A 48). Der von der Natur im Stich gelassene Mensch benötigt Kultur. Mit ihrer Hilfe kann er sich von seinen biologischen Belastungen entlasten. Für den Einzelnen bedeutet das: Wenn er sein Leben führen muss, dann kann er das dauerhaft jedenfalls nicht aus eigenem Vermögen heraus, denn in sich findet er nichts als ein ungestaltetes Inneres. Er ist auf die Kultur, insbesondere die Institutionen angewiesen. Auf der sozialen Ebene schaffen Institutionen Ordnung, auf der individuellen Ebene geben sie Handlungsorientierung, vermitteln Identität und Sinn. Um sein Leben zu führen, benötigt der einzelne "Führungssysteme", die Handlungen ebenso wie Sinn auf Dauer stellen. Der Mensch ist ein Wesen der Indirektheit. Er muss sich entfremden, veräußerlichen,

eben institutionalisieren, um auf diese Weise zu sich selbst zu kommen. Nur so ist für Gehlen ein gelingendes Leben möglich.

An dieser anthropologischen Konzeption entzündet sich die Kritik. Gehlen, so der Vorwurf, habe ein normatives Defizit (Ryffel 1994, Thies 1997), insbesondere hinsichtlich der moralischen Frage. Ihm gehe es nicht um ein gelingendes Leben, sondern nur ums pure Überleben. Er sehe im menschlichen Leben keine andere Aufgabe als die, physisch am Leben zu bleiben, seine biologische Mängelhaftigkeit durch tätige Bewältigung zu überwinden. Der Mensch sei ein Zuchtwesen, für den alle Kultur, alle Institutionen, alle Moral nur den Sinn habe, die Mängel seiner Konstitution zu kompensieren (Lepénies 1971, Schulz 1972). Und das Bewusstsein des Menschen, das die Kultur hervorbringt, diene einzig und allein dazu, die zweckmäßigen Mittel dieser Kompensation zu ersinnen. Man wirft Gehlen vor, Biologist oder Naturalist zu sein (Litt 1948, Mahn 1951), der dem Geistigen, der Kultur keinen eigenen Wert zugesteht, sondern sie nur als Instrumente der Lebenssicherung versteht. Alles Denken, alle Philosophie und alle Ideen hätten nur Nutzen, insofern sie dem Ziel des Überlebens dienen. Das Handeln, das in Gehlens Anthropologie einen so großen Stellenwert einnimmt, sei letztlich immer zweckmäßig, funktional ausgerichtet, durch Handlung müsse der Mensch sich von Reizüberflutung und Antriebsüberschuss, die aus seiner Mängelkonstitution erwachsen, entlasten und Verfügungsgewalt über die Welt gewinnen. Das Handeln müsse sich so schnell wie möglich zu stabilen Gewohnheiten umformen. Ziel sei der Aufbau von Automatismen, die als Ersatz verlorener Instinkte dienen. Oberstes Gebot ist Handlungssicherheit, nicht Reflexion auf das Gute und die richtige Handlung. Selbiger Vorwurf trifft auch die Institutionen. Gehlen vertrete einen konservativen Institutionalismus. Nicht bestritten wird zwar, dass Institutionen nötig sind, aber Gehlen wende sich gegen eine kritische Hinterfragung der Institutionen, da dies zu ihrer Destabilisierung führen würde (Habermas 1981). Statt dessen fordere er ein fragloses Sich-hineinbegeben in die Institutionen. Um ihre stabilisierende Funktion zu erfüllen, sollen sie einwandsimmun sein und keinerlei rationaler Rechtfertigung bedürfen. Da die Normierung und Formung des Menschen in Gehlens Konzept so einen hohen Stellenwert habe, stehe er in Gefahr, jede Ordnung, soweit sie nur stabilisierend wirkt, zu legitimieren. Sicherheit und Festigkeit werde so zum "leeren Legitimationsprinzip" (Böhler 1981, 243f). Biologismus, Funktionalismus, Institutionalismus – mit diesen drei Schlagwörtern lässt sich die Hauptlinie der Kritik an Gehlen umschreiben. Man könnte es auch die "reduktionistische" Interpretation Gehlens nennen: Die Anthropologie ist biologistisch, das Handeln funktionalistisch, der Charakter institutionalistisch. Und die Frage nach dem Guten werde von Gehlen ausgespart.

In der folgenden Untersuchung soll diese Sichtweise kritisch hinterfragt werden. Noch immer scheint mir die Auffassung richtig zu sein, dass Gehlen "ein fast noch unbekannter Autor" ist (Ottmann 1979, 148). In der Arbeit geht es um Gehlens ethische Vorstellung vor dem Hintergrund seiner Anthropologie. Gehlens zentrale anthropologische Aussagen, in der sein ganzes Konzept enthalten ist, lautet: der Mensch ist von Natur aus ein Kulturwesen. Im einzelnen heißt dies, er ist ein Mängelwesen, das als handelndes Wesen sich zum Kulturwesen macht. Der Aufbau der Arbeit ist damit vorgezeichnet:

Im ersten Teil soll Gehlens Theorie vom Mängelwesen anhand empirischer Befunde der aktuellen Forschung überprüft werden. Es wird sich dabei herausstellen, dass die These vom Mängelwesen *biologisch* nicht haltbar ist, dass Gehlen selbst aber die Kritik, v.a. von fachbiologischer Seite, aufgenommen und seinen Ansatz weiterentwickelt hat. Hauptsächlich zwei Kritikpunkte lassen sich herausarbeiten: die Vernachlässigung der Emotionen und die Ablehnung der Evolutionstheorie. Beide Punkte hat Gehlen später revidiert, jedoch nicht mehr systematisch in sein anthropologisches Hauptwerk eingebaut. Demnach ist der Mensch ein an die soziale und kulturelle Lebensweise angepasstes Lebewesen. Mit diesen Revisionen entfällt der Streit, ob Gehlen Biologist oder Kulturalist ist. Tatsächlich steht er jenseits dieses Naturalismus-Kulturalismus-Streits, er vertritt eine systemtheoretische, rückgekoppelte Sichtweise, wie sie heute in der Wissenschaft vorherrschend ist. Insofern ist seine Anthropologie keineswegs als veraltet anzusehen, sondern sie ist nach wie vor aktuell.

Das nächste Kapitel zeigt, wie das konstitutionell auf Handeln angewiesene Wesen Mensch sich die Welt erschließt in Formen des zweckfreien Handelns: Spiel, Ritual, Ekstase/Askese. In diesen Formen biologisch gesehen unzweckmäßigen Handelns formt der Mensch sein Inneres, gibt sich selbst eine Bestimmung. Solches selbstzweckhaftes Verhalten dient also nicht primär einem Sacherfolg, dem biologischen Überleben, sondern erzeugt das, was dem Menschen ebenso wichtig ist, nämlich Sinn und Identität. Gehlen nennt es das ideative Bewusstsein. So erschafft der Mensch sich selbst durch rituelle Vollzüge, er ist ein rituelles, kein rationales Wesen.

Der folgende Teil der Arbeit beschäftigt sich mit den Vorgängen der Entlastung bzw. des Aufbaus menschlicher Leistungen einschließlich der Rolle des Bewusstseins. Die beiden wichtigsten Mittel dabei sind die Phantasie und das Nachahmungsvermögen (Mimesis), die in Gehlens Konzept eine zentrale Rolle einnehmen. Phantasie ist die Fähigkeit, Bilder der Welt zu produzieren, die Mimesis, fremde Bilder aufzunehmen und sich ihnen anzugleichen. Detailliert beschreibt er den Aufbau von Motorik, Sensorik, Sprache und Handlungs-

gewohnheiten als eine von außen geprägte Innenwelt, einen Habitus. Der Habitus ist sozusagen die Innenseite der Institutionen. Für die Ethik ergibt sich daraus, dass das gelungene Leben nur in den Institutionen möglich ist. Man kann den Begriff des gelungenen Lebens geradezu als Ausbildung einer Identität oder Persönlichkeit übersetzen, was für Gehlen nur durch ein sich selbst überschreiten auf eine Leitidee hin möglich ist.

Das letzte Kapitel fragt dann explizit nach dem Richtigen, nach dem moralisch guten Handeln. Es sollen die vier angeborenen Arten des Sollens, die Sozialregulationen, dargestellt werden. Sie sind einerseits evolutionäre Anpassungen des Menschen an seine ökologische Nische, die Kultur. Doch sie können auch in Konflikt geraten, besonders dann, wenn die Kultur nicht in der Lage ist, sie zu entschärfen. Der Mensch hat plurale, sich widerstreitende Anlagen. Es geht Gehlen jedoch nicht um Moralphilosophie, sondern um (wenn man so sagen will) Moralanthropologie. Es geht um die Frage des Sollens und für Gehlen ist völlig klar, dass Sollen nur auf emotionaler Basis gelingen kann, nicht durch vernünftige Überlegung wie in einer kognitivistisch verstandenen Moral. Wenn die Stabilisationskerne im Verhalten und Bewusstsein des Menschen aus einem (wie Gehlen sagt) ideativen, also bilderschaffenden, Bewusstsein entspringen, das unterhalb der rationalen Sphäre liegt und sich durch Handlungen (nicht Denkakte) konstituiert, können sie durch Vernunft oder Diskurs nicht begründet werden. Alles Normative, Verpflichtende, alles Sollen kann für Gehlen nur aus einer nicht-rationalen Quelle kommen und diese ist (wenn Metaphysik und Ratio als Quellen ausscheiden) einmal die Natur in Form offener moralischer Emotionen, zum anderen die Kultur, die die Emotionen in jeweils stabile Systeme bringt. Gehlen vertraut also nicht der "Vernunft" der Natur, denn die moralischen Anlagen sind von Natur aus konflikthaft angelegt, er vertraut auch nicht der Vernunft des einzelnen Menschen, aber er vertraut der Vernunft der Kultur.

1. Vorbemerkungen zum Thema Anthropologie

1.1. Eine kurze Geschichte der philosophischen Anthropologie

Anthropologie ist die Lehre vom Menschen. Die Anthropologie ist jedoch kein einheitliches Fach, sondern umfasst eine Vielzahl von Einzeldisziplinen. Grundsätzlich kann man eine empirische von einer philosophischen Anthropologie unterscheiden. Die empirische teilt sich wiederum in eine naturwissenschaftliche, die die biologische Seite des Menschen betrachtet (Abstammungslehre, Genetik, Rassenkunde, Humanethologie) und eine kulturwissenschaftliche Anthropologie, welche die Ergebnisse der Humanwissenschaften verarbeitet (insbesondere Ethnologie, Historische Anthropologie, Psychologie, Soziologie). Außerdem kann man für einzelne Fächer eine je spezifische Anthropologie ausmachen, z.B. eine pädagogische, eine medizinische, eine Sozial-, Rechts- oder Sportanthropologie. Von diesen empirischen Disziplinen hebt sich die philosophische Anthropologie ab. Als ihr Entstehungsdatum gilt das Jahr 1928 mit dem Erscheinen von Max Schelers Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Im selben Jahr erschien, aber unabhängig davon, Helmuth Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Als letzter der drei großen Gründerväter gilt Arnold Gehlen mit seinem 1940 erschienenen *Der Mensch*. Alle drei Werke tragen den Begriff Mensch im Titel. Man mag sich jedoch fragen, warum der Mensch in der gesamten abendländischen Philosophiegeschichte erst zu Beginn des 20. Jh. zum Thema wurde. Zum besseren Verständnis von Sinn und Absicht der Disziplin Philosophische Anthropologie ist daher ein kurzer Blick auf ihre Geschichte nötig.

Jedes Philosophieren, jedes Nachdenken des Menschen über die Welt impliziert immer auch eine Vorstellung von sich selbst innerhalb der Welt. In jeder Philosophie ist immer schon eine Anthropologie eingeschlossen, ein mal mehr, mal weniger bewusstes Menschenbild. In diesem Sinne kann von einer Anthropologie bei Aristoteles oder bei Augustinus gesprochen werden. Eine Anthropologie als eigene Disziplin der Philosophie, die die Frage nach dem Menschen in *expliziter* Weise stellt, setzt da ein, wo der Mensch sich nicht mehr fraglos versteht, wo gültige Anschauungen zerbrechen, Menschenbilder ihre Überzeugungskraft verlieren. Dann wird "der Mensch sich selbst zum Thema und Problem" (A 8). Man muss den Anfang des Prozesses, der zur Herausbildung der philosophischen Anthropologie als eigener Disziplin führte, an den Beginn der Neuzeit setzen. Damals, im Zeitalter der Renaissance,

setzte sich eine gänzlich neue Betrachtungsweise der Welt durch, die das antike und mittelalterliche Weltbild, das beinahe 2000 Jahre lang gültig war, zerstörte.

Antike und Mittelalter sahen den Menschen noch eingebettet in einen umfassenden Kosmos, sowohl physisch wie metaphysisch. Physisch gesehen ruhte die Erde unbeweglich im Zentrum der Welt, um sie herum bewegten sich Sonne, Mond, die Planeten und Sterne, an Kugelsphären aufgehängt und von Sphäregeistern angestoßen, auf der vollkommenen Bahn, der Kreisbahn (ptolemäisches Weltbild). Die Himmelsphären bestanden aus dem sogenannten fünften Element, dem Äther oder der Quintessenz, das als ewig und unveränderlich galt. Im Gegensatz dazu stand die Welt unterhalb des Mondes, die irdische Sphäre, die aus den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer aufgebaut war und in der alles im Wandel, in Wachstum und Verfall begriffen war. Doch war dieser Wandel nicht chaotisch, sondern zeigte eine Regelmäßigkeit, nach der alles im stetigen Kreislauf sich wiederholte: der Lauf der Stern, die Jahreszeiten, das Entstehen einer neuen Generation aus der alten. Alle Dinge auf der Erde hatten ihren festen Platz innerhalb einer hierarchischen Ordnung, von den unbelebten Gegenständen (den vier Elementen) über Pflanzen und Tiere bis zum Menschen und über diesen hinaus zu den Unsterblichen (Engeln, Götter). Der Kosmos war ein harmonisch geordneter Stufenbau. Zusammen mit der Erde stand der Mensch im Zentrum der Welt, für ihn war diese Welt da, für ihn war sie (christlich gesehen) von Gott geschaffen worden. Man kann dieses vorneuzeitliche Weltbild als anthropomorph, nach dem Bild des Menschen geformt, bezeichnen (US 163).

In diesem Weltbild hatte der Menschen auch metaphysisch einen festen Platz. Alle Dinge, auch der Mensch, wurden gedacht als zusammengesetzt aus Form und Stoff, als in der Materie verkörperte Form. Dieser Gedanke stammte aus der aristotelischen Metaphysik und war das ganze Mittelalter hindurch bestimmend. Die Form ist zu verstehen als das Bestimmende, Gestaltende, das was der Materie eine "Form" aufprägt. Wenn die Form Baum sich mit Materie verbindet, entsteht ein einzelner Baum. Jeder Baum hat zwar auch seine individuellen Eigenschaften, dennoch ist in ihm die allgemeine Form Baum verwirklicht, ansonsten könnten wir ihn als Baum gar nicht erkennen. Die Form ist somit das, was einen Baum zum Baum macht, das Wesentliche an ihm, sein Wesen. Dieses Wesen stellt sich Aristoteles nicht nur als die allgemeinen Eigenschaften des Begriffs Baum vor, die der Mensch aus der Vielzahl einzelner Bäume abstrahiert, sondern das Wesen hat eine eigenständige Existenz. Mit Aristoteles Worten: Es ist Substanz. Die Substanz existiert zwar nicht in einem materiellen Sinne, denn materiell existieren nur individuelle Dinge, aber sie ist auch nicht nur ein bloßer Gedanke, ein bloßer Begriff. Sie ist eine immaterielle Realität. Hinter der

sichtbaren Welt der Einzeldinge gibt es die Sphäre der unwandelbaren, überindividuellen Formen, die den aktuellen Verwirklichungen vorangeht. Die Form ist daher logisch gesehen das allgemeine Wesen gegenüber dem konkreten Ding und ontologisch gesehen die Gestalt, die die Materie zu einem konkreten Ding formt.

Nun beginnt ein Baum seine Existenz aber nicht als schon ausgewachsener Baum, sondern als Sprössling bzw. als Same in der Erde. Dennoch entwickelt sich aus jedem Samen ein Baum. Die Substanz Baum muss damit das Endziel des sich entwickelnden Samens in sich enthalten sowie auch die Kraft, die die Entwicklung vorantreibt. Sie ist Form-, Ziel- und Wirkursache in einem. Jede sich entwickelnde Form trägt ihr Ziel schon in sich (Entelechie). Das ist für Aristoteles kein spekulativer Gedanke, sondern ein empirischer Befund. Wer die Natur beobachtet, wie sie ist, erkennt überall zielgerichtete Entwicklungen, erkennt die sinnvolle Anordnung der einzelnen Teile eines Baumes, die alle dazu dienen, die Endgestalt zu verwirklichen. Die Natur ist durchzogen von einer wunderbaren Ordnung und Zweckmäßigkeit vom Größten bis zum Kleinsten. Das ganze Sein ist strukturiert, alles Materielle ordnet sich gemäß der Struktur zweckmäßig an. Aus den materiellen Elementen allein, wie das der Materialismus Demokrits versuchte, kann die zweckvolle geformte Ordnung und Entwicklung für Aristoteles niemals erklärt werden, es muss auch eine nicht-materielle Ursache geben.

Diese Überlegungen gelten in gleichem Maße für den Menschen. Auch er ist zusammengesetzt aus Stoff und Form, die man bei ihm Leib und Seele nennt. Die Seele ist die Form des Leibes, sie ist das, was den Leib lebendig macht, was ihn bewegt und ernährt, was Wahrnehmen und Fühlen bewirkt. Die Seele ist das Lebensprinzip. Daher haben alle Lebewesen eine Seele, jedoch mit unterschiedlichen Vermögen, so dass die jeweilige Seele die Materie zu unterschiedlichen Lebensformen prägt. Pflanzen haben eine vegetative Seele, die für Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung sorgt, Tiere haben darüber hinaus noch eine sinnliche Seele, die sie zu Wahrnehmung und Begehren befähigt. Nur der Mensch hat als dritten Seelenteil die rationale oder Geistseele. Mit ihr ragt er über die Natur hinaus, kann sich von dem sinnlichen Seelenteil, der die Tiere beherrscht, abheben. Er ist damit in der Lage, auf theoretischem Gebiet das Wesen der Dinge zu erkennen, und auf praktischem Gebiet sich von dem tierischen Begehren freizumachen und seine Handlungen vernunftgemäß auszuführen. Mit der Geistseele hebt der Mensch sich von den anderen Lebewesen ab, sie ist sein spezifisches Wesen, das, was ihn zum Menschen macht, was sein Leben prägt. Der Mensch ist animal rationale.

Diese Definition des Menschen folgt aus Aristoteles' Naturphilosophie bzw. seiner Metaphysik von Stoff und Form. Alle Lebewesen haben eine Seele, wenn auch mit unterschiedlichen Vermögen, und der Mensch wird in dieses Konzept mit einbezogen. Er hat keine Sonderstellung in der Natur, der Geist ist lediglich das ihn auszeichnende Merkmal, so wie der lange Hals das typische Merkmal der Giraffe ist. Der Mensch als ein mit Vernunft begabtes Lebewesen besagt aber mehr als nur die Beschreibung einer Tatsache, der jeder Mensch als offensichtlich wahr zustimmen kann. Für Aristoteles ist es zugleich eine ursächliche Erklärung, die darlegt, warum der Mensch in seiner Physis und Lebensweise genau so ist, wie er ist. Aristoteles und auch andere antike Denker sehen sehr wohl, dass der Mensch sich durch bestimmte physische Merkmale von den Tieren unterscheidet, wie der aufrechte Gang, die Hilflosigkeit und Unspezialisiertheit seiner natürlichen Ausstattung, aber er erkennt darin nicht das Wesentliche des Menschen. Es ist gerade anders herum: Die Seele hat beim Menschen den Leib gerade so geprägt, wie er ist, die Seele ist die Ursache des menschlichen Körpers. Der Leib ist für die Aufnahme des Geistes "geformt". Empirische Untersuchungen über den menschlichen Körper machen daher keinen Sinn hinsichtlich der Frage, was das Wesen des Menschen ist. Die Antwort darauf ergibt sich für Aristoteles aus der Naturphilosophie, aus seiner Seelenlehre, nicht aus empirischen Tatsachen.

Und noch etwas Zweites ergibt sich aus der Definition des animal rationale. Die Form, die sich immer erst zu ihrer Endgestalt hin entwickeln muss, enthält in sich das Ziel dieser Entwicklung. Beim Menschen als Vernunftwesen ist dieses Ziel gerade der Gebrauch seiner Vernunft im Denken und Handeln. Das ist die Aufgabe, die die Natur (bzw. christlich gesehen Gott) ihm gestellt hat. Erfüllt er diese Aufgabe, ist er nicht nur im moralischen Sinne gut, es ist auch der Weg zur Glückseligkeit. Wer seine eigene Natur realisiert, ist glücklich – ein Satz, der auch den modernen Menschen plausibel erscheint, wenn auch diese nicht von einem vorgegebenen Ziel ausgehen.

Die aristotelische Erklärung der Welt weist somit eine teleologische Grundstruktur auf, wonach alles Seiende ein Ziel in sich trägt, auf das es ausgerichtet ist. Es war eine großartige, umfassende Welterklärung, in der alles seinen Platz, seinen Sinn und seine Aufgabe hatte. Trotz allen Wandels stand hinter der sichtbaren Welt eine zeitlose und objektive Ordnung, zu der sich alles hin entwickelte. Der Mensch war Teil eines großen Sinnzusammenhangs, eines harmonischen Gesamtsystems: Physisch war es eine auf ihn zugeschnittene, in sich geschlossene Welt, geistig-metaphysisch konnte er sich eingebunden und geborgen fühlen in einer großen vorgegebenen Ordnung, in der keine Fragen offen blieben. Eine Anthropologie als

spezielle philosophische Disziplin war nicht nötig. Antike und Mittelalter kannten keine Anthropologie.

In der frühen Neuzeit zerbrach dieses geschlossene Weltbild. Sein gesellschaftlich-politischer Unterbau, die hierarchisch gestufte Feudalgesellschaft, löste sich im Spätmittelalter mehr und mehr auf: Die Idee des übernationalen Kaisertums verblasste mit dem Aufkommen der Nationalstaaten, die Einheit der Kirche wurde durch Gegenpäpste und Ketzerbewegungen immer wieder gefährdet, bis sie in Reformation ganz zerbrach. Der entscheidende Punkt aber war das Entstehen eines selbstbewussten Bürgertums, insbesondere in den italienischen Stadtstaaten, das zu den bisher dominierenden Ständen des Adels und Klerus in Konkurrenz trat. Dieses Bürgertum wandte sich von den überkommenen Lebensformen und Traditionen des Mittelalters ab. Die christliche Religion wurde nicht in Frage gestellt, aber der Renaissance-mensch richtete den Blick weg vom Jenseits und hin zum Diesseits, zu der vor ihm liegenden Welt, die er nach seinen Vorstellungen gestalten wollte. In der Rückbesinnung auf die Antike wurde der Wert des Individuellen wiederentdeckt. Der Mensch begriff sich als Schöpfer und Gestalter seiner Welt, er wurde sich seiner selbst als freier Persönlichkeit bewusst. In dieser Freiheit und Möglichkeit zur Selbstentfaltung seiner Potenziale erblickte man die besondere Würde des Menschen. So schrieb Pico della Mirandola in *De hominis dignitate oratio*, dass nur die Tiere und Engel festgelegt seien, der Mensch dagegen könne sich aus freiem Willen zu allem entwickeln, zum stumpfen Tier ebenso wie zum himmlischen Wesen, denn er sei sein eigener Bildhauer. Pico betonte das Schöpfungstum des Menschen, der in der großen Stufenleiter der Geschöpfe keinen festen Platz mehr habe (Pico della Mirandola 1990). Bei den Humanisten der Renaissance fiel der Mensch erstmals aus dem Stufenbau des Kosmos heraus, durch sein andersartiges Wesen nahm er eine Sonderstellung ein, hatte keinen festen Ort mehr. Die "ontologische Ortlosigkeit" (Otto 1984, 13) des Menschen der Neuzeit zeichnete sich ab. Es ist daher nicht verwunderlich, dass damals die ersten Anthropologien entstanden, in denen der Mensch nach seinem andersartigen Wesen fragte. Erstmals tauchte der Begriff 1501 im Titel des Werks von Magnus Hundt auf: *Anthropologium*, also die Lehre vom Menschen. Otto Casmann nahm diesen Begriff auf in seinem Werk *Psychologia anthropologica* von 1594. Hundt und Casmann gelten damit als die Begründer der Anthropologie (Marquardt 1971, 363). Beide wandten sich gegen die traditionelle metaphysische Interpretation des Menschen und seine Einbettung in ein größeres Ganzes. Der Mensch und seine Besonderheiten sollten vielmehr aus sich heraus verstanden werden.

Der eigentliche Angriff auf das christlich-aristotelische Weltbild erfolgte jedoch nicht von Seiten der Humanisten, sondern von der neuen in der Renaissance aufkommenden Natur-

forschung. Schon in der Antike und das ganze Mittelalter hindurch waren bestimmte Fragen der aristotelischen Physik umstritten gewesen, besonders die Frage nach dem geozentrischen Weltbild oder die nach der Bewegung von Objekten. Hier hatten empirische Beobachtungen schon immer Zweifel an den Erklärungen Aristoteles' geweckt. In seiner Bewegungslehre hatte Aristoteles verschiedene Arten von Bewegung unterschieden: eine quantitative (Zunahme und Abnahme), eine qualitative (Veränderung), die Ortsbewegung, sowie das Entstehen und Vergehen von Dingen selbst. Die Ortsbewegung war also nur eine Art von Bewegung unter anderen, für alle jedoch nahm Aristoteles dieselben Prinzipien an. Das Modell, an dem er sich orientierte, war die Entwicklung eines Lebewesens vom Samen bis zur fertigen Gestalt. Diese Entwicklung wird gemäß der aristotelischen Metaphysik von der Form gelenkt, die das Ziel in sich enthält. Jede Pflanze strebt danach, soweit es ihr möglich ist, ihre volle Gestalt zu realisieren. Das ist ihr natürliches Ziel. Die Form erklärt also nicht nur das Sosein eines Dinges, sondern auch seine Entwicklung, seine Bewegungen, sein Verhalten. Eine Entwicklung ist überhaupt nur von diesem angestrebten Endpunkt her sinnvoll zu erklären. Aristoteles nahm also neben einer Wirkursache, die bei Pflanzen etwa in Nährstoffen und Wasser liegt (ohne diese kommt die Entwicklung gar nicht in Gang), auch eine Zielursache an. Beide sind für eine überzeugende Erklärung nötig. Dieses an Lebewesen gewonnen Modell übertrug Aristoteles auch auf die unbelebte Natur. Auch die Bewegungen von materiellen Dingen geschehen aufgrund ihres Wesens. Steine fallen nach unten, denn sie bestehen aus dem Element Erde, das schwerste aller vier Elemente. Dampf steigt nach oben, denn er besteht aus Feuer, dem leichtesten Element. Angestoßen wird die Bewegung von außen, aber der Verlauf ist vorgezeichnet entsprechend dem Wesen des Gegenstandes, denn dies ist eben seine natürliche Bewegung. Auch bei materiellen Objekten wird die Bewegung aus einer Wirkursache, ein äußerer Anstoß, und einer Zielursache, der natürliche Ort des Elements, erklärt. Die Ursache einer Bewegung ist nicht allein eine Kausalursache, die eine "ziellose" Bewegung in Gang setzt, sondern auch das Ziel stellt eine Ursache dar, das die Bewegung lenkt, das den Gegenstand zu sich heranzieht. Hat der Gegenstand sein natürliches Ziel erreicht, endet die Bewegung und bedarf eines neuen Anstoßes. Denn alles Bewegen ist Bewegtwerden, es gibt keine Bewegung aus sich selbst heraus. Jede Bewegung strebt nach ihrem Zielpunkt, das ist der Ort der Ruhe. Aristoteles Weltbild ist statisch: Alles bewegt sich entsprechend seinem Wesen und kommt in seinem natürlichen Ziel zur Ruhe. Dynamik ist nur ein oberflächliches Geschehen.

Für Aristoteles war eine Bewegung, sei es nun eine Ortsbewegung oder das Wachsen einer Pflanze, erst dann erklärt, wenn klar ist, wozu sie dient, was für ein Ziel, was für einen Zweck

sie hat. Als einzelnes Geschehen ist sie uninteressant, nur als Teil eines Gesamtgeschehens gewinnt sie ihre Bedeutung. Er fragt immer nach dem tieferen Grund, dem Zweck. Natürlich ist nicht alles einzelne Geschehen zweckmäßig, manches geschieht auch durch Zufall. Doch zeigt die Natur durchgehend eine Regelhaftigkeit, um deren Erkenntnis es geht. Man hat Aristoteles' Betrachtungsweise der Natur daher wesensmäßig oder qualitativ genannt.

Man darf jedoch nicht, mit dem Blick der modernen Physik, dies als eine am Empirischen uninteressierte Spekulation abtun. Im Gegenteil ist doch gerade Aristoteles der Empiriker, der systematische Naturforscher gewesen, der für die Zuverlässigkeit der Sinneserfahrung plädierte. Die aristotelische Physik beruht nicht auf Spekulation, sondern sehr wohl auf empirischer Beobachtung. So wird betont, "dass nicht erst in der Renaissance die Leistung von Erfahrung für die Wissenschaften entdeckt worden ist, vielmehr dass sich die Auffassungen darüber, was Erfahrung, was Beobachtung und Experiment sind, mit der beginnenden Neuzeit geändert haben. Erfahrung ist nicht eindeutig, sondern hat im Laufe der Geschichte verschiedene Formen, Qualitäten und Bewertungen angenommen. Während für den aristotelisch-scholastischen Erfahrungsbegriff die alltägliche Sinneserfahrung bestimmend ist, wird sie in der Renaissance zu einem Hindernis, das es zu überwinden galt" (Heidelberger 1981, 27). Aristoteles Erfahrungsbegriff ist der der alltäglichen Sinneswahrnehmung unter normalen Bedingungen. Aristoteles Physik ist eine anschauliche Physik, ist es doch ganz offensichtlich, dass die Sonne sich um die Erde dreht, dass ein Körper aus Stein schneller fällt als einer aus Holz und dass jede Bewegung irgendwann an ihr Ende kommt und nicht, einmal angestoßen, endlos weiterläuft. Doch genau dies alles stellte die neuaufkommende Naturforschung in Frage. Aristoteles will die Natur so betrachten, wie sie sich dem passiven Beobachter ohne einzugreifen darbietet, denn jedes Eingreifen verändert den Prozess und macht es damit unmöglich, seine wahre Natur zu erkennen. Er lehnt daher auch die Anwendung von Experimenten ebenso wie die Mathematik bei der Erforschung der Natur ab, denn sie verfälschen nur die Beobachtung oder führen zu Details, die für die Wesenserkenntnis nutzlos sind.

Als in der Renaissance die Naturforschung wieder an Boden gewann, musste sich daher der Gedanke, dass empirisches Wissen einen höheren Wert besitzt als qualitative Überlegungen über das Wesen, erst durchsetzen. Grundlage dazu war der im Spätmittelalter entstandene Nominalismus: Demnach ist das Wesen keine existierende Substanz, sondern nur eine Aufzählung wesentlicher Eigenschaften von Dingen, die mit einem "Namen" (Begriff) belegt werden. Wenn daher von der Wahrnehmung nicht mehr zwingend auf das Wesen als notwendige Ursache geschlossen werden kann, ist es denkbar, auch andere Erklärungen,

andere Ursachen als ebenso wahrscheinlich anzunehmen (Heidelberger 1981, 50f). So entstanden alternative Erklärungen für manche Probleme der aristotelischen Physik, insbesondere zu der Frage der Bewegung der Erde und der Gestirne, also das neue heliozentrische Weltbild (Kopernikus), und zur Frage der Ortsbewegung von Objekten. Auch der Stellenwert von Erfahrung änderte sich. Sie wurde nun nicht einfach nur als Ausgangspunkt für Fragen nach den Wesensursachen gesehen, sondern als Prüfstein unterschiedlicher Theorien.

Der Erfahrungsbegriff des Aristoteles ist mit dem der modernen Physik nicht vereinbar. Sein Erfahrungsbegriff ist anschaulich, er geht von der Beobachtung der Dinge aus und schreitet von da aus weiter zu den Ursachen, die als Qualitäten in den Dingen gesehen werden. So meinte er, Stein falle schneller als Papier, weil ihre Wesen, im vorliegenden Fall also ihre Schwere, qualitativ unterschiedlich sind. Die moderne Physik geht anders vor. Ihr Begründer, Galileo Galilei, bestritt die Aussage von der unterschiedlich schnellen Fallzeit. Er stellte aber nicht der theoretischen Aussage des Aristoteles eine andere theoretische Aussage gegenüber, wie das in der Scholastik oft der Fall war, sondern er wollte ergründen, wie die Zusammenhänge "wirklich" sind. Dazu unternahm er, im Unterschied zu Aristoteles, der nur beobachtete, ein Experiment, das berühmte Experiment mit der schiefen Ebene, mit dem er das Gesetz des freien Falles entdeckte. Er zerlegte dabei den Prozess des freien Falls in einzelne Teile, nämlich die verschiedenen beteiligten Faktoren wie die Schwere des Körpers, die Geschwindigkeit, die Fallzeit und den Fallweg. Diese wurden exakt gemessen und miteinander in Beziehung gesetzt. Aus der Vielzahl seiner Messergebnisse konnte er schließlich eine Beziehung zwischen den einzelnen Faktoren herstellen und diese mathematisch ausdrücken. Die Formel lautet: $s(t) = \frac{1}{2}gt^2$. Diese Formel hat mit einer anschaulichen Erfahrung nichts zu tun, sie erklärt nichts im Sinne einer Erklärung auf Alltagsebene, sondern muss im Gegenteil erst in alltägliche Sprache übersetzt werden. Und diese Formel ist auch nur unter nicht-alltäglichen, unter künstlich-experimentellen Bedingungen gewonnen worden. Um sie zu finden, musste Galilei vom tatsächlichen konkreten Vorgang abstrahieren, z. B. musste er die Reibung oder andere Einflussfaktoren vernachlässigen.

Galilei konnte mit seiner Formel zeigen, dass die Geschwindigkeit des freien Falles nichts mit der Schwere des Objekts zu tun hat, sondern nur von Zeit und Weg abhängig ist. Kein inneres Wesen des Objekts, keine Substanz beeinflusst das Geschehen, sondern nur äußere Größen, deren Abhängigkeit (Funktion) voneinander in einer Gesetzmäßigkeit dargestellt wird. Galileis Naturbetrachtung ist nicht mehr qualitativ, sondern quantitativ, sie ermittelt Größen und ihre Beziehungen zueinander. Substantielle Wesenheiten oder Qualitäten spielen in dieser Erklärung keine Rolle, Substanz wird ersetzt durch Funktion. Ging es Aristoteles v.a. um die

Frage nach dem Zweck einer Bewegung, so wird diese Fragestellung nun irrelevant. Die Bewegung wird nur in ihrem Ablauf beschrieben, in ihrem "Wie", aber nicht in ihrem "Wozu". Die Form- und die Zweckursache des Aristoteles fallen aus der Erklärung heraus, übrig bleibt nur die Wirkursache. Eine Bewegung wird allein durch einen äußeren Anstoß erklärt, sie läuft dann ziellos und (bei Abwesenheit von Reibung) unendlich fort. Das ist der moderne Kausalitätsbegriff.

Die moderne Naturwissenschaft lässt sich durch drei Kennzeichen beschreiben:

1. Experiment: Die Natur wird nicht mehr bloß beobachtet, sondern es wird aktiv in sie eingegriffen. Ein Prozess wird in seine Einzelteile zerlegt und analysiert. Dabei werden die Bedingungen gegenüber der Natur künstlich verändert und manipuliert. Aus dieser Analyse ergibt sich ein quantitativer Zusammenhang der beteiligten Faktoren, das Naturgesetz.
2. Mathematisierung: Der Zusammenhang kann mathematisch dargestellt werden, denn das Buch der Natur, so Galilei, ist in Mathematik geschrieben. Die Mathematik wird daher die neue Grundlagenwissenschaft der Naturforschung.
3. Mechanismus: Das Naturgesetz und die in ihm beschriebenen Naturgrößen steuern den Prozess. Andere Ursachen gibt es nicht, d.h. alle Prozesse, die man in der Natur beobachten kann, haben ihren Ursprung in den Dingen und den zwischen ihnen wirkenden Kräften. Die einzige Ursache ist mechanische Kausalität.

Aristoteles' Erfahrungsbegriff war der der alltäglichen, sichtbar vor Augen liegenden Welt. Sein Naturbegriff war, wie Blumenberg schreibt, "mit einer Art von *Sichtbarkeitspostulat* verbunden" (Blumenberg 1965, 15). In dieser Welt gab es nichts Unsichtbares und Unerkennbares.¹ Doch hatte Galilei gezeigt, dass der Augenschein trügen könne, dass die Sonne sich nicht um die Erde dreht und die Geschwindigkeit aller fallenden Objekte entgegen dem Augenschein gleich ist. Auch hatte man durch neue Instrumente ganz neue Welten entdeckt: durch das Fernrohr die Welt der Sterne, durch das Mikroskop die Welt der kleinsten Teilchen. Die alltägliche Erfahrung zeigte also nicht das wahre Wesen der Welt. Das führte zu der Frage, wann empirisches Wissen denn als wahr gelten könne. Die neue Wissenschaft gab darauf die Antwort, dass nur diejenige Aussage als empirisch wahr gilt, die nachprüfbar ist, die von anderen Personen verifiziert werden kann. Wissenschaftlich bedeutet empirisch nachprüfbar. Aber können wir uns prinzipiell auf die Erfahrung verlassen? Wie gelangen wir

¹ Das ist auch der Grund, warum die aristotelischen Gelehrten sich weigerten, durch Galileis Fernrohr zu schauen, denn was sie dort erblickt hätten, könnte von ihren Voraussetzungen aus nur ein Trugbild sein, hatte doch Aristoteles erklärt, dass man die Welt ohne alle technischen und mathematischen Hilfsmittel betrachten müsse, um ihres wahren Wesen zu erkennen (Blumenberg 1965).

zu sicherem Wissen, was kann überhaupt als gesicherte Erkenntnis gelten? Der Denker, der diese Frage beantwortete und damit der neuen Wissenschaft die philosophische Basis gab, war René Descartes.

Sein Ziel war es, ein sicheres Fundament für das Wissen zu schaffen, den Punkt zu finden, der unmittelbar gewiss ist jenseits aller Zweifel. Er übertrug dabei die wissenschaftliche Methode auf die Philosophie: So wie diese alle überkommenen Erklärungen verwarf, die sich bei der empirischen Prüfung im Experiment nicht bestätigten, so verwarf auch Descartes alle überlieferten Autoritäten und unausgewiesenen Meinungen und unterzog sie der Prüfung des Denkens. Sein Ausgangspunkt war der radikale Zweifel an allem: Zweifel an der sinnlichen Wahrnehmung, die uns täuschen kann, Zweifel an der Außenwelt und an der eigenen körperlichen Existenz, die nur geträumt sein könnte, Zweifel sogar an den Begriffen des Denkens und der Geltung mathematischer Sätze, die ein böser Dämon uns vielleicht nur vorgaukelt. Doch in diesem Akt des Zweifelns und Nachdenkens wird ihm bewusst, dass er selbst es ist, der zweifelt. Der Akt des Denkens kann nicht selbst sinnvoll bezweifelt werden. Das Denken, das Bewusstsein ist zweifelsfrei gewiss und damit auch meine Existenz: *cogito, ergo sum*. Diese Einsicht ist unmittelbar, intuitiv wahr, sie muss nicht bewiesen werden. Aus dieser ersten Evidenz folgert Descartes seine Methode: Wenn Intuitionen als absolut sicher gelten können, muss man alle Bewusstseinsinhalte so weit zerlegen, bis man auf die ersten und einfachsten Ideen stößt, die klar und deutlich (*clare et distincte*) sind, intuitive Gewissheiten. Diese Ideen liegen in unserem Geist, sie sind durch reine Analyse erfassbar, leiten sich nicht von äußeren Objekten oder dem eigenen Willen her. Von diesen ersten Ideen aus kann man dann mittels logischer Deduktion weitere Erkenntnisse ableiten. Das ist die "geometrische" Methode des Descartes, die als Universalmethode die Basis von Philosophie und allen Wissenschaften bilden sollte. Unter diesen ersten selbstevidenten Ideen fand Descartes die Axiome der Logik und Mathematik, die Idee Gottes, die Idee der Materie (*res extensa*) und die des Geistes (*res cogitans*). Da nun Gott als das Unendliche und Vollkommene gedacht wird und die Idee des Vollkommenen auch seine Existenz einschließen muss, folgt aus der im Bewusstsein vorgefundenen Idee Gottes seine reale Existenz. Und aus der Existenz Gottes schloss Descartes auf die Existenz auch der Materie und des Geistes als den von Gott geschaffenen Substanzen. So konnte er über die Existenz Gottes die Existenz der Welt beweisen. Und da Gott als vollkommener auch gut ist, konnte er darlegen, dass unsere angeborenen Ideen kein Täuschung sind.

Die Welt bestand in dieser Philosophie nur mehr aus zwei grundlegenden Substanzen: Materie und Geist, die völlig unabhängig voneinander existieren (Substanzdualismus). Die

Materie definiert Descartes als räumliche Ausgedehntheit, den Geist als reines Denken. Beide Substanzen stehen unberührbar nebeneinander. Die Materie ist nichts als Materie, sie hat nichts "Geistiges" in sich, gehorcht nur mechanischen Gesetzen. Der Geist dagegen ist reine Geistigkeit des Ich ohne alle Körperlichkeit, sein Wesen besteht in der Vernunft, mit der er auf sich und die angeborenen Ideen reflektiert. Mit den Formen der antik-mittelalterlichen Metaphysik hat die cartesianische Metaphysik nichts mehr zu tun. Dort war jedes Ding zusammengesetzt aus Stoff und Form. Die Formen bildeten als Wesen eines Dinges die innere Ursache für seine spezielle Geformtheit und Lebensweise. Bei Descartes gibt es keine Formen in den Dingen mehr im Sinne von Ursachen oder Kräften, die etwas bewirken oder eine Bewegung auf ein Ziel zusteuern, denn derartiges ist empirisch gesehen unbeweisbar. Einsichtig sind nur zwei Prinzipien: die äußere Materie und der denkende Geist. Für das Bild des Menschen, für seine Seele als Form des Leibes hat diese neue Sichtweise erhebliche Auswirkungen. Seele war in der Außenperspektive das formgebende Prinzip des Lebens, in der Innenperspektive die Einheit des Wahrnehmens, Fühlens, Wollens, Denkens als Bewusstsein von sich. In der Neuzeit entfällt die Außenperspektive, also der Vorgang der Formung von Materie durch die immaterielle Form, als nicht beweisbar. Es bleibt nur noch die Seele in der Innenperspektive. War sie für Aristoteles das Prinzip, das dem Leib Leben verleiht, wird sie nun auf ihre geistigen Vermögen wie denken, wollen und fühlen reduziert. Der sinnliche und der vegetative Seelenteil entfallen, ihre Funktionen werden in den Körper hineinverlegt. Bewegen, ernähren, sehen und hören sind folglich nicht Ausdruck einer lebendigen Seele, sondern mechanischer Prozesse, die im Körper ablaufen. Leben besteht daher nicht länger aus einer Lebenskraft, sondern wird vom Körper hervorgebracht durch physiologische Prozesse. Leben reduziert sich auf Physiologie. Lebende Organismen wie Pflanzen, Tiere und auch der menschliche Körper sind nur Maschinen, die mechanisch nach dem Reiz-Reaktionsprinzip funktionieren. Der Mensch ist nun, wie Gehlen formuliert, "eine Maschine, in der ein unsterblicher Geist wohnt" (A 14). Nur dieser Geist im Inneren des Menschen, der mit dem Leben des Körpers nichts zu tun hat, ist noch von dem alten Begriff der Seele übrig. Die Seele schrumpft von einem umgreifenden Lebensprinzip zu einem Bewusstsein, das neben dem Körper existiert und irgendwie (Descartes dachte über die Zirbeldrüse) mit diesem verbunden ist. Das Wort Seele bekommt damit seine moderne Bedeutung als das Innenleben des Menschen, das, was von der Psychologie untersucht wird.

Descartes neues Fundament der Philosophie liegt im Cogito, im Bewusstsein, nicht mehr im Sein.² Sicher ist nur das Denken, nicht die Außenwelt. Zwar geht er davon aus, dass unser Denken das Sein so erfasst, wie es wirklich ist, doch geht die Denkrichtung jetzt vom Menschen aus, vom Denken zum Sein, nicht umgekehrt. Der Mensch steht nicht mehr *in* der (wie bei Aristoteles) gestuft gedachten Welt, sondern er steht ihr mit seinem Bewusstsein gegenüber. Mit seinem Ausgangspunkt vom denkenden Ich riss Descartes eine tiefe Kluft zwischen dem Ich und der Welt auf. Der Mensch begriff sich nun als Subjekt, das frei ist, jedoch nur in seinem Denken, während sein Körper und die Außenwelt zu Objekten wurden, die zerlegt und erforscht werden können. Dieser Dualismus teilte die ganze Welt auf in das Gebiet der äußeren Natur, das von den Naturwissenschaften untersucht wird, und das Gebiet des Innenlebens, des Geistes und seiner kulturellen Erzeugnisse, um die sich die später Geisteswissenschaften genannten Fächer kümmern. Diese Aufteilung ist bis heute gültig, denn sie hat "eine gewisse empfehlenswerte Primitivität" (A 13), die das cartesische Schema so plausibel und dauerhaft machte. Diese Aufteilung führte aber auch zum Leib-Seele-Problem, das die ganze Neuzeit bis heute beherrscht. Wichtig an diesem Ansatz ist die Annahme, in *beiden* Bereichen wissenschaftliche Aussagen machen zu können, also solche objektiver Art gemäß der analytischen Methode der Zerlegung bis zu den letzten Einheiten (zu denen man für den Bereich der Seele zunächst noch intuitiv vordrang, erst später experimentell-empirisch). Aus der Philosophie schieden die Wissenschaften nunmehr aus. Für die Philosophie blieben die traditionellen metaphysischen Fragen (Gott, Unsterblichkeit, Freiheit), denen jedoch jetzt die Frage nach der richtigen Erkenntnis (Erkenntnistheorie) vorgeschaltet war.

Mit Descartes begann das wissenschaftliche Zeitalter. Die quantitativ-mathematische Methode und die mechanistische Erklärung der Welt, die Galilei auf dem Gebiet der Physik begonnen hatte, setzte sich in allen Gebieten der Naturwissenschaft durch. Die Erfolge, die die Physiker von Galilei bis Newton in der Aufdeckung von Naturgesetzen vorweisen konnten, führten dazu, dass die Physik zum Vorbild aller anderen Wissenschaften wurde, zum

² In seinem frühen Aufsatz *Die Bedeutung Descartes' für eine Geschichte des Bewusstseins* (1937) schreibt Gehlen, dass die Philosophie seit Descartes an folgenden Stil gebunden ist: "Traditionsloser Anfang, künstlich hergestellter Erfahrungsverzicht, vernünftiges und scheinewidentes Konstruieren einer Welt, deren wesentliche Inhalte nach allen Bedingungen in dieses Denken gar nicht eingehen können. Jetzt tritt jene gewaltige Neutralisierung der Philosophie und der Wissenschaften ein, ihr selbstgenügsames Sich-ausbreiten aus selbstgesetzten Motiven, ihre kalte Vorurteilslosigkeit gegenüber dem eigenen Anspruch und Gewicht der Inhalte, ihr nivellierendes Aufzwingen der eigenen Gesichtspunkte, und alles über einer abgeschnürten menschlichen Wirklichkeit, in der es Träume und Dämonen gibt, geheimgehaltene Bedürfnisse, eine konventionelle Moral, ein diskretes Privatleben. Die *darauf* bezogene Welt erscheint im System nicht, in ihr lebt man nur" (GA2 369).

Inbegriff exakter Naturwissenschaft überhaupt. Hatte Aristoteles die Physik noch am Vorbild der Biologie erklären wollen, so kehrte sich der Prozess nun um. Alle natürlichen Prozesse, auch biologische, sollten allein durch mechanische Größen erklärt werden. Aus der Schöpfung Gottes, die seine Vollkommenheit widerspiegelt, aus dem Kosmos des Aristoteles wurde eine riesige Maschine aus bewegten Körpern und den sie antreibenden Kräften. Die Mechanik, die Beziehung von Ursache und Wirkung, wurde zur Universalerklärung. Alle anderen Erklärungen, die nicht empirisch-mathematisch formulierbar waren, wurden als unwissenschaftlich eliminiert, insbesondere teleologische Annahmen von Wirkkräften in den Dingen, aber ebenso auch astrologisches Denken in Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogien, magisch-alchemistische Ideen von Sympathie und Antipathie zwischen den Dingen. Auch Dämonen, Gespenster, Teufel, Vampire, Feen und Engel, jeder Art von Aberglauben (Hellsehen, Talismane, magische Praktiken) fielen dieser Säuberung zum Opfer. Die Natur wurde entmystifiziert und entteleologisiert (Spaemann/Löw 1991, 97ff). Auch ein Wirken Gottes in der Welt, eine göttliche Lenkung des Weltgeschehens sah man mit der Zeit als entbehrlich an, war doch alles mechanisch erklärbar. Descartes geometrische Methode wurde richtungsweisend für die Wissenschaft, den von ihm bewiesenen Gott hielt man bald für überflüssig. Hatte noch Newton ein gelegentliches Eingreifen Gottes in den Weltenlauf angenommen, um die gestörte Ordnung wiederherzustellen, so wurde Gott mit der Zeit zum bloß noch ersten Beweger herabgestuft (Deismus), bis zuletzt Laplace verkündete, seine Weltentstehungstheorie habe die "Hypothese" Gott nicht mehr nötig.

Ähnliches geschah mit Descartes' Begriff der Seele. Descartes hatte die Seele auf ihre geistigen Tätigkeiten reduziert, sie galt seitdem "kaum mehr als Lebensprinzip, sondern höchstens als *Erlebensprinzip*" (Renz 2010, 137). Die Seele wurde zur Innenseite des Menschen, zu seinem Erleben. Schon Descartes hatte versucht, dieses Erleben in seiner Lehre von den Affekten theoretisch zu erklären, indem er die Affekte in einfache Elemente zerlegte. Die Vermögen der Seele (Wahrnehmung, Gedächtnis, Emotion, Phantasie, Wille) wurden zu Themen der Wissenschaft, die man möglichst allgemeingültig *erklären* wollte statt sie nur als Thema der praktischen Philosophie zu behandeln. Zwar hielt man noch an der Seele als Substanz fest. So unterschied Christian Wolff eine rationale und eine empirische Psychologie, wobei die erste die Seele a priori untersuchte und nach ihrem Wesen fragte, das in ihrer Immaterialität und Unsterblichkeit gesehen wurde. Die empirische Psychologie dagegen sollte eine empirische Beschäftigung mit den Vorgängen der Seele sein, die, ausgehend von Beobachtungen (im Sinne von Selbstbeobachtung und Beobachtung anderer), allgemeine Aussagen über das Bewusstsein machen wollte. Doch wurde dieses Konzept der Zweiteilung

der Seele in einen metaphysischen und einen physischen Teil immer mehr angegriffen. Zum einen wurde die Idee einer Substanz der Seele in Frage gestellt, zum anderen die Vorgänge in der Seele bzw. im Geist immer mehr als Naturprozesse, die sich im Nervensystem abspielen, angesehen. Der englische Empirismus, insbesondere John Locke und David Hume, lehnte die Vorstellung angeborener Ideen (die Idee Gottes, die Idee der Unsterblichkeit der Seele) ab. Man sah den Geist als "tabula rasa", dessen Erkenntnisse allein aus der Sinneswahrnehmung herkommen, die der Geist zu komplexeren Gedanken und Vorstellungen (ideas) verknüpft. Angeborene Ideen jenseits der Sinneswahrnehmung konnten daher nur Spekulation sein. Für die Verknüpfung oder Assoziation der Wahrnehmungen nahm man bestimmte Gesetze an, nach denen der Geist arbeitet. Ein Zeitgenosse Humes, David Hartley, versuchte als einer der ersten, für diese Annahmen über den menschlichen Geist physiologische Entsprechungen zu finden, z.B. meinte er, die Assoziation von Wahrnehmungen komme durch die Assoziation von Nervenschwingungen zustande. Wenn dies auch alles rein hypothetisch, noch nicht experimentell war, so setzte sich doch der Gedanke durch, dass der Geist des Menschen auf materiellen Vorgängen beruhe, also letztlich auch zur *res extensa* gehöre und keine von dieser unabhängige *res cogitans* darstellt. Descartes Substanzdualismus entwickelte sich immer mehr zu einem materialistischen Monismus, der den Geist als eine Art Maschine ansah (so der Titel von Julien Offrey de La Mettries Werk *L'homme machine*)

Endgültig zerstört wurde die Idee der Substantialität der Seele von Immanuel Kant. Zwar lehnte Kant die Reduzierung der Seele auf physiologische Prozesse als irrelevant ab, aber nicht um die Seele als Substanz, als *res cogitans* zu retten. Aus der Seele als immaterieller Träger der Seelenteile und Vermögen wird bei Kant das transzendente Selbst, das Träger nur noch im Sinne einer *logischen* Voraussetzung für die Vorgänge des Geistes ist. Die Seele ist weder ein immaterielles, noch ein materielles Etwas, sie ist nur noch der Prozess des Denkens. Den Geist sah Kant als einen Operator, der geistige Operationen vollzieht, insbesondere Verstandesbegriffe auf Wahrnehmungen anwendet und so objektive Erkenntnisse "hervorbringt". Objektiv ist eine Erkenntnis dann, wenn sie aus einem empirischen Teil, einer Sinneswahrnehmung, und einem kognitiven Teil, der formenden Tätigkeit des Verstandes, besteht. Da jedoch Begriffe wie Gott und die Unsterblichkeit der Seele keine sinnliche Anschauung enthalten, sind darüber auch keine objektiven Erkenntnisse möglich. Solche Begriffe sind ohne empirischen Gehalt, sozusagen ohne "Substanz". Gott und die unsterbliche Seele sind für Kant nur noch als Postulate denkbar, die aus der praktischen Vernunft folgen, die also für das moralische Verhalten (als Belohnung im Jenseits) wichtig sind. Sie sind also keine Realität, sondern entspringen aus der kategorischen Forderung des Sittengesetzes.

Damit aber wird Gott und die Seele zu einer Funktion für das moralische Handeln herabgestuft. Objektiv ist Gott und die Seele nicht beweisbar, nur subjektiv kann ich an ihre Existenz *glauben*.

Vom 16. bis zum 18. Jh. vollzog sich eine Hinwendung des Denkens zum Menschen und gleichzeitig eine immer stärkere Säkularisierung der Welt, bei der die metaphysische Sphäre der immateriellen Formen und Substanzen stark an Überzeugungskraft verlor, ihre "Realität" einbüßte. Der transzendente Bezug verblasste, er wurde von einer lebendigen Realität zu einer "Vorstellung", wie Gehlen mehrfach sagt, die nicht mehr wahr oder falsch ist, sondern nur noch plausibel oder nicht (im Folgenden dazu mehr). So "verschwand weniger der Glaube, als die Gewissheit, die *certitudo salutis*" (MH 129). An die Stelle einer metaphysischen Gewissheit trat das Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, besonders das Vertrauen in die Vernunft, die als theoretische in der Lage ist, die Welt objektiv zu erkennen, und als praktische das Handeln objektiv richtig anzuleiten. Die Vernunft wurde als unwandelbares, in allen Menschen gleichermaßen vorhandenes Vermögen betrachtet, als ahistorische und überkulturelle Ausstattung des Menschen, deren richtiger Gebrauch nicht nur alle Rätsel der Welt klären, sondern den Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit führen würde. Ein Fortschrittsglaube an die Möglichkeit der Vervollkommenung des Menschen im Diesseits setzte sich durch. Der weitere Fortschritt des Wissens würde eine geistige und moralische Weiterentwicklung der Menschheit mit sich bringen. An die Stelle der Heilsgeschichte der Bibel trat eine Geschichte von der kontinuierlichen Aufwärtsentwicklung der Menschheit auf dem Gebiet der Kultur (Beispiele für solche Geschichtsinterpretationen lieferten z.B. Voltaire oder Condorcet). Wenn die Vernunft nur richtig gebraucht würde, nämlich so wie die Wissenschaft es uns sagt, könnten die Menschen die volle Wahrheit entdecken und eine neue, gerechte Gesellschaft aufbauen. Ein glückliches Leben für jeden Menschen schien machbar. "Die Überzeugung war selbstverständlich, dass die Welt der Vernunft gemäß gebaut sei, von logischer, im Kern gesetzesmäßiger Beschaffenheit, und dass sittliches Handeln von Vernunfteseinsichten geleitet werde. Die Vernunft war geradezu unentbehrlich zur Definition der menschlichen Natur" (A 82). Das Menschenbild des animal rationale erlebte seinen Höhepunkt. Dieses Weltbild war letztlich auch nur eine Art von Metaphysik, eine Metaphysik der Vernunft, die "selbst rational nicht mehr begründbar" ist (S 77).

Im 18. Jh., dem Zeitalter der Aufklärung, wurde der Mensch endgültig zu einem Forschungsgegenstand der Wissenschaft. Auf der physischen Seite wurden nicht nur die Anatomie und Physiologie des Körpers sowie seiner Krankheiten erforscht, man begann nun auch den

Menschen in die Welt der Lebewesen einzuordnen, ihm seine Sonderstellung zu nehmen. Carl von Linné klassifizierte den Menschen als Primaten, anatomische Vergleiche der Skelette von Mensch und Menschenaffe, zu der auch Goethe einen Beitrag leistete,³ bestätigten diesen Befund. Die unterschiedlichen Rassen der Menschen traten in das Interesse der Forschung und mit ihrer genauen morphologischen Vermessung, besonders der Schädel (Kraniologie), und der Erstellung einer ersten Systematik durch Johann Friedrich Blumenbach entstand die wissenschaftliche Anthropologie. Neben der Untersuchung des Körpers richtete sich die Aufmerksamkeit auf die geistige Seite des Menschen: auf die Kultur, die Geschichte, die Völker in anderen Erdteilen mit ihren andersartigen Sitten und Religionen, die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse - mit einem Wort auf das soziokulturelle Leben des Menschen. Die Geschichtsschreibung wandte sich der Kulturgeschichte zu, interessierte sich für die geistigen Schöpfungen des Menschen statt nur für die politische Geschichte (so bei Voltaire, Edward Gibbon). Charles Montesquieu und Johann Gottfried Herder versuchten, die Geschichte von natürlichen Faktoren (wie Klima, Religion, Sitten) her zu erklären. Mit Johann Joachim Winckelmann begann die Erforschung der Antike, insbesondere der antiken Kunstgeschichte. Hinzu kam die Entdeckung fremder Kulturen, etwa die Chinas durch die dort missionierenden Jesuiten oder die Kulturen der Südsee, über die im Zusammenhang mit den großen Entdeckungsfahrten von Bougainville und Cook viele Reisebeschreibungen erschienen. Schließlich wandte man sich auch der Welt der Ökonomie zu, die gemäß ihren Begründern François Quesnay und Adam Smith kein irrationales Geschehen darstellt, sondern sich analysieren und auf einige grundlegende Gesetze (wie die Gesetze der Preis-, Zins- oder Lohnbildung) des Systems der Marktwirtschaft zurückführen ließ. Selbst das wirtschaftliche Handeln der Menschen konnte durch allgemeine Prinzipien ausgedrückt werden konnten. Die Grundüberzeugung aller dieser Forscher war es, die wirklichen Gesetze auch in der Welt des Menschen aufdecken zu können. Denn so wie die Aufdeckung der Gesetze in der Natur diesen unglaublichen Fortschritt ermöglicht hatte, so musste auch die Aufdeckung "sozialer" und "geschichtlicher" Gesetze, also die dem Geschehen zugrundeliegenden, kausalen Mechanismen der gesellschaftlichen Welt, eine Verbesserung der sozialen Lebensbedingungen nach sich ziehen.

Alle diese Erkenntnisse trugen dazu bei, ein umfassendes Bild des Menschen zu entwerfen, das sowohl seine physische wie seine geistige Seite einbezog. Damals und bis weit ins 19. Jh.

³ Die Entdeckung des Zwischenkieferknochens beim Menschen durch Goethe 1784 widerlegte die bis dahin angenommene Meinung, dass das Fehlen dieses Knochens ein den Menschen von den Menschenaffen unterscheidendes Merkmal wäre, der Mensch damit keine nahe Verwandtschaft zu den Affen hätte. Goethe dagegen glaubte an eine bruchlose Kette der Lebewesen, in der der Mensch ein Teil war.

hinein umfasste die Anthropologie als Wissenschaft noch beide Aspekte des Menschen. Auch in der Philosophie rückte der Mensch in den Mittelpunkt, was bei Kant zu der Aussage führte, alle Disziplinen der Philosophie münden letztlich in die Frage: was ist der Mensch? Kants *Schrift Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* stellt jedoch noch nicht die Frage nach dem Wesen des Menschen, wie es später die philosophische Anthropologie tut. Diese Frage war im Zeitalter der Vernunft noch unproblematisch. So beginnt der Text mit dem Satz: "Dass der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen" (Kant 1964, 409). Der Mensch hat ein Ich, ein Selbstbewusstsein, er ist ein freihandelndes Wesen. Kant geht über die empirische Psychologie, wie sie Wolff entworfen hatte, hinaus. Es geht nicht nur um die Vermögen der Seele, sondern um eine umfassende Betrachtung des ganzen Menschen. Sein Ziel ist dabei aber nicht eine bloß empirische Beschreibung, eine Sammlung von Fakten der äußeren und inneren Natur des Menschen – das wäre nach Kant Anthropologie in physiologischer Hinsicht. Ihm geht es vielmehr um eine Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, also um die Frage, was der Mensch "als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll" (Kant 1964, 399). Hier kommt das aufklärerische Menschenbild zum tragen, nach dem der Mensch ein zur Vervollkommnung fähiges Wesen ist, das seine Naturanlagen verwirklichen muss. Die Anthropologie gehört für Kant in den Bereich der praktischen Philosophie, jedoch behandelt sie nicht Fragen der Moral, sondern der konkreten Lebenspraxis. Was moralisch richtiges Handeln ist, sagt dem Menschen die praktische Vernunft, aber wie er sich als soziales Wesen in einer Gesellschaft von Menschen am sinnvollsten verhält, ist keine Sache der Vernunft, sondern der Klugheit. Die Anthropologie bearbeitet also den Freiraum, den der Mensch innerhalb der Grenzen hat, die ihm die praktische Vernunft zieht. In der Anthropologie, wie Kant sie entworfen hat, geht es um die konkrete Lebenswelt, um Fragen der Lebensgestaltung. Sie hat ein praktisches, oder wie Kant sagt pragmatisches Interesse. Sie stellt jedoch bei Kant nur eine Nebendisziplin der Philosophie dar. Solange der Glaube an die Vernunft ungebrochen war, konnte Anthropologie nicht ins Zentrum der Philosophie rücken.

Die wissenschaftlich-philosophische Revolution zu Beginn der Neuzeit hatte den alten griechisch-christlichen Kosmos zerstört, den Menschen aus der Harmonie eines umgreifenden Weltbildes hinausgeworfen. Neben den unbezweifelbaren Errungenschaften der Wissenschaft zeichnete sich immer mehr die Kehrseite ab, die eine versachlichte Denkweise nach sich zog. Für den Menschen stellte sich immer dringlicher die Frage, was denn seine Stellung und seine Aufgabe ist in einer derart entteleologisierten, nur noch kausalmechanisch verstandenen Natur, wie sie die Wissenschaften beschreiben. Welche Rolle spielt er in einer Welt, hinter

der kein göttlicher Plan mehr steht? Welchen Sinn hat sein Dasein in einem unbeteiligten Universum, das gleichgültig ist gegenüber dem Schicksal der Menschen um sich herum, über das eines Technikers hinaus, der den Mechanismus versteht und in seinem Sinne manipulieren kann? Die neue Wissenschaft konnte auf diese Sinnfrage keine Antwort geben. Denn für sie galt als sicheres, objektives Wissen nur das, was messbar, in quantitativer Form aussagbar war, weil nur dieses Wissen von jedem anderen nachgeprüft werden konnte und damit als objektiv galt. Alles nicht Beobachtbare, alles "Metaphysische" wurde als unbegründete Annahme verworfen, als überflüssig für eine exakte Beschreibung. Dieses Wissenschaftsmodell, das nur Messbares als objektiv zuließ, übertrug man aus dem Bereich der physikalischen Welt, in der es zuerst entwickelt wurde, in die Welt der Lebewesen, erklärte das Leben allein aus messbaren physiologischen Prozessen und verwarf alle vitalistischen Wirk- und Formkräfte. Weiterhin übertrug man das Modell auf das Innenleben des Menschen, auf seine Seele, die ihre Substanz und Unsterblichkeit einbüßt. Aber damit nicht genug: Die konsequente Durchführung dieses wissenschaftlichen Modells hatte zur Folge, dass alles Subjektive als nicht wissenschaftlich nachprüfbar aus dem Bereich der Wissenschaft herausfiel. Das subjektive persönliche Erleben des Einzelnen war daher nicht nur wissenschaftlich irrelevant, es musste für eine wissenschaftliche Aussage explizit eliminiert werden. Der Gedanke, nur Messbares als objektiv zu betrachten, führte schließlich im Behaviorismus zu der absurden Idee, das Innere des Menschen allein an messbarem äußeren Verhalten abzulesen und die Psyche (das Bewusstsein, die Antriebe, Wünsche, Emotionen usw.) als "black box" gänzlich aus der wissenschaftlichen Beobachtung auszuschließen.

Zuletzt meinte sogar die Philosophie, sich diesem Wissenschaftsideal anschließen zu müssen und nur objektives Wissen präsentieren zu dürfen. Objektiv meint hierbei soviel wie begründbar, für andere nachvollziehbar. Auch die Philosophie wollte sich damit von ungeprüften, von metaphysischen Annahmen freimachen, sie wollte nicht subjektives Meinen darbieten, sondern objektive Wahrheit. Damit aber begab sich die so verstandene Philosophie der Möglichkeit, Fragen über das Leben beantworten zu können, Leben gemeint nicht als biologischer, sondern als existentieller Begriff, also Fragen der eigenen Existenz, des Sinns, der individuellen Lebenspraxis und Lebensgestaltung. Und das nicht aus dem Grund, weil es sich dabei tatsächlich um ganz individuelle Fragen handelt, die für jedes Individuum anders zu beantworten sind, sondern weil die Philosophie glaubte, eine allgemeingültige begründete Antwort nicht mehr geben zu können. So erfahren "die Vorstellungen von einem guten Leben eine einschneidende Subjektivierung, die sie von ihren antiken Ursprüngen entfernt und einer sich wissenschaftlich verstehenden Philosophie mehr und mehr als ungeeignet für jede

theoretische Erörterung erscheinen lässt. Die wachsende Skepsis gegenüber allen Versuchen, verallgemeinerbare Aussagen über ein gutes Leben aus einer sei es anthropologisch, sei es kosmologisch oder theologisch begründeten Wesensbestimmung des Menschen abzuleiten, wird dabei durch die normative Forderung verstärkt, Fragen der individuellen Lebensführung ganz der Autonomie der einzelnen zu überlassen" (Steinfarth 1998, 7). Das Gute als solches wird subjektiviert. Was das oberste Gute des Lebens ist, hielt man für nicht mehr objektiv begründbar, denn die Menschen haben unterschiedliche Wünsche und Neigungen, unterschiedliche Vorstellungen vom Guten und vom Glück. Nach dem Wegfall einer übergreifenden ontologischen Ordnung kann eine allgemein gültige Begründung nicht mehr gegeben werden. Was das gute Leben ist, fällt in die subjektive Entscheidung des Einzelnen, niemand anders kann ihm hier *begründet* etwas vorgeben. Das einzige, was der Philosophie noch bleibt, ist daher die moralische Frage, wie diese unterschiedlichen Lebensentwürfe miteinander existieren können. Die ethische Frage nach dem Guten verengt sich auf die Frage nach dem richtigen zwischenmenschlichen Handeln. Da die ethische Frage in die Wahl des einzelnen fällt, muss die moralische umso strikter begründet werden. In der Neuzeit ist daher die Frage nach der theoretischen Begründung so wichtig, weil die Moral wie die Wissenschaft, objektiv sein soll.

In seinem berühmten Vortrag *Wissenschaft als Beruf* von 1917 beschreibt Max Weber die von der Wissenschaft bewirkte "Entzauberung" der Welt: "Wer ... glaubt heute noch, dass Erkenntnisse der Astronomie oder der Biologie oder der Physik oder der Chemie uns etwas über den *Sinn* der Welt, ja auch uns nur etwas darüber lehren könnten: auf welchem Wege man einem solchen 'Sinn' - wenn es ihn gibt - auf die Spur kommen könnte? Wenn irgend-etwas, so sind sie geeignet, den Glauben daran: *dass* es so etwas wie einen 'Sinn' der Welt gebe, in der Wurzel absterben zu lassen!" (Weber 1985, 597). Die Idee der Aufklärung, mit Hilfe der analytischen Vernunft die umfassende Erkenntnis der Wahrheit und damit den "Weg zum Glück" zu finden, verkehrte sich in sein Gegenteil, was Horkheimer und Adorno als "Dialektik der Aufklärung" bezeichnet haben. Die mechanistisch-wissenschaftliche Weltsicht hinterließ ein metaphysisches Vakuum. Oder wie Gehlen sagt: "Indem die Aufklärung ihre versachlichte Denkweise bis in die religiöse Sphäre hinein vorschoob ... machte sie aus einer gefühlsbeladenen und gewissensverdichteten spirituellen Wirklichkeit einen Kosmos von 'Ideen', d.h. von Vorstellungen, die in der gleichen Ebene wie andere Begriffe des Kopfes liegen..." (M 385). Ideen aber und Vorstellungen, allgemein gesagt theoretisches, versachlichtes Wissen, können keinen Sinn vermitteln.

Allerdings blieb diese Entwicklung nicht unwidersprochen. Gegen die positivistische Richtung der Wissenschaften mit ihrer mechanistischen Weltsicht entstand schon zu Ende des 18. Jh. eine Gegenbewegung, deren erster Vertreter Jean-Jacques Rousseau und sein Ruf "zurück zur Natur" war. Mit Natur ist hier nicht mehr die mit der Vernunft erkennbare, nach ewig gleichen Gesetzen ablaufende Natur gemeint, sondern die persönlich erfahrene Natur, die Natur als Erlebnis und Gefühl. Zu dieser Gegenbewegung gehörten auch der Sturm und Drang, die Romantik (Herder, Schlegel) und die so genannten Glaubensphilosophen (Jacobi, Schleiermacher). "Alles, was in der Vernunftgleichung nicht aufgeht, meldet sich nun zum Wort und zum Protest: vom unvernünftigen rein Animalischen über das außervernünftige Leben des Gefühlskräfte bis zu den übervernünftigen Kräften des Glaubens" (Störig 1992, Bd. II, 50). Nachdem der deutsche Idealismus "den Menschen noch einmal völlig spiritualisiert" (A 14) hatte, indem er ihn als Teil eines universalen Entwicklungsprozesses des Geistes sah, wurde in Reaktion darauf solcher Überbetonung der Ratio "das Leben" entgegengestellt. Die Ratio verstanden sowohl als wissenschaftlich-mechanistische Betrachtung der Welt wie als spekulatives Denken in abstrakten Systemen wurde abgelehnt, weil es der Wirklichkeit nicht gerecht werde. Das Leben rückte nun in den Mittelpunkt, das Leben zum einen als das Individuelle und Einmalige, die konkrete Wirklichkeit des Menschen, seine je spezifische *Lebenswelt* mit ihrer individuellen Ausprägung in Kunst, Religion und Moral (der zeitgenössische Begriff dafür war "Volksgeist"), zum anderen als das Lebendige, das Gefühlshafte, *das Irrationale*, das sich gegen den toten Mechanismus der naturwissenschaftlichen Betrachtung des Phänomens Lebens wendet. Die Gegenbewegung, die sich gleichermaßen gegen den abstrakten, "kalten" Rationalismus der Aufklärung wie gegen die abgehobene Spekulation des Idealismus richtete, kann daher in zwei unterschiedliche Strömungen eingeteilt werden: den Historismus und die Lebensphilosophie.

Der Historismus ist die Wende zur Lebenswelt, zum konkreten Menschen und seinen realen Lebensbedingungen, wie sie in der Geschichte und den kulturellen Gestaltungen zum Ausdruck kommen. Denn nur die Geschichte, so meinte der Historismus, könne dem Menschen sagen, wer er wirklich sei, nicht irgendwelche metaphysischen Spekulationen, die versuchen, rein denkerisch zum Absoluten vorzustoßen. So entstanden im 19. Jh. die Geisteswissenschaften: Geschichte, Germanistik, Romanistik, Altphilologie, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte, Kunst- und Kulturgeschichte, Sprachwissenschaft, Archäologie, Ethnologie usw. Und mit ihnen entstand die neue Methode der Hermeneutik als eines Verstehens, Sich-einfühlens in eine fremde Lebenswelt, die als Gegenmodell zum kausalen Erklären der Naturwissenschaften gedacht war. Die Natur lässt sich durch Gesetze erklären,

die geschichtlichen Welten aufgrund der in ihnen verwirklichten Werte verstehen. Der Idee von Gesetzen im Bereich des sozialen Lebens wird damit widersprochen. Die Welt des Menschen beruht nicht auf den Menschen überschreitenden Gesetzmäßigkeiten, sondern auf von ihm gelebten Werten und Normen. In den Lebenswelten wurde nun das neue Fundament, der Sinn gesucht, den die abstrakte Vernunft nicht mehr zu bieten vermochte. Man wollte den Menschen von seiner konkreten historischen Bedingtheit her verstehen. Die Grundidee des Historismus war es, dass "die *Geschichte selbst* die Rolle des *normativen Fundaments* unseres Denkens und Handelns zugesprochen bekam: die Geschichte sollte das leisten, was man von der Vernunft allein nicht mehr erwartete" (Schnädelbach 1983, 56). Die historische Rechtsschule (Friedrich Carl von Savigny) zum Beispiel sah das Recht mit innerer Notwendigkeit aus dem Geist eines Volkes herauswachsen. Das Recht ist eine lebendige Wirklichkeit, es "lebt" im Volk, richtiges Recht kann man daher nicht setzen, sondern nur historisch auffinden. Die Idee der Aufklärung, allein aus der Vernunft heraus das richtige Recht proklamieren zu können, lehnte die historische Schule ab. Wichtig für den Historismus war darum die Sichtung und Aufarbeitung der historischen Quellen. Damals entstanden die großen Quelleneditionen und die Methode der Quellenkritik als Voraussetzung geschichtlicher Erkenntnis. Ziel aller Geisteswissenschaften sollte es sein, die individuelle Erscheinung in ihrer Besonderheit darzustellen und zu verstehen, nicht geschichtsphilosophische Spekulationen anzustellen, wie es die Aufklärung und ebenso Hegel getan hatten.

Doch schon bald führte der Historismus in ein Dilemma. Wenn man nämlich Überzeugungen wie Recht, Religion, Moral als historisch entstanden auffasst, stellt sich zwangsläufig die Frage, warum die eigenen Überzeugungen gegenüber denen anderer Völker besser als normative Basis geeignet sein sollten. So entsteht das Relativismusproblem: "Denn es ist jene zweite aufgeklärte und reflexive Art des Bewusstseins, dem jetzt die eigene, noch tradierte geistige Welt in dieselbe optische Distanz rückt, in der die ganze Fülle und Masse der geschichtlich-gesellschaftlichen Ideen sichtbar werden. Diese eben wurden ... von dem unbefangenen traditionellen Wahrheitsglauben von vorneherein als Irrlehren oder Verkehrungen abgewehrt und traten gar nicht in die Nahdistanz möglicher Wahrheiten. Für die Interferenzzone beider Gestalten des Bewusstseins dagegen entsteht in voller Wucht die Frage, ob denn alle so offensichtlich heterogenen Führungssysteme Wahrheit sein können, ob denn Wahrheit im Plural vorkomme" (M 387). Wie die Aufklärung die überkommene Metaphysik als Illusion entlarvte, die nicht der tatsächlichen Wirklichkeit entsprach, so entlarvte nun der Historismus seinerseits die Aufklärung, nämlich die Idee der unwandelbaren Vernunft und der mit dieser zu erkennenden unwandelbaren gesetzlichen Ordnung als Illusion. Aus dieser zweiten

Aufklärung über die Aufklärung entsteht das historische Bewusstsein. "Das Resultat der historistischen Aufklärung ist das *historische Bewusstsein* in dem doppelten Sinne, dass das gebildete *Bewusstsein des Historischen* sich zugleich *selbst als etwas Historisches* begreift" (Schnädelbach 1983, 55). Aus dieser Einsicht heraus ist es dann nicht möglich, von der Geisteswissenschaft festgestellte Überzeugungen als normativ bindend anzusehen. Der Historismus, auf seine eigenen Erkenntnisse angewandt, zerstört das normative Fundament, das er doch gerade sichern wollte. Die Geisteswissenschaften enthielten sich darum einer Bewertung ihrer Ergebnisse, sahen im Gegenteil alle Epochen und alle Kulturen als gleichwertig und gleichberechtigt an. So erlebte der Historismus als wissenschaftliche Bewegung eine ungeheure Blütezeit, seine philosophische Idee jedoch, ein festes Sinnfundament zu stiften, erreichte er nicht. Tatsächlich führte er ins genaue Gegenteil, nämlich zur totalen Relativierung aller Wertorientierungen und Lebensformen, was Nietzsche als die Heraufkunft des Nihilismus bezeichnet hatte.

Die Krise des Historismus führte zum Aufstieg der Lebensphilosophie. In dieser wird das Leben als *Prinzip* verstanden und der Vernunft entgegengestellt. In dem Dualismus von Leib und Seele wird die Rangfolge umgekehrt: Nicht die Seele bzw. der Geist ist das Bestimmende, sondern der Leib. In der Definition des Menschen als *animal rationale*, die die gesamte abendländische Philosophie bis Hegel beherrscht hatte, verliert das Rationale seine Bedeutung und wird nun das "animal" betont: Wille, Trieb, die animalische Seite im Menschen werden nun die neuen Bestimmungsgrößen. Die Lebensphilosophie ist insofern als eine "Metaphysik des Irrationalen" (Schnädelbach 1983, 174) zu bezeichnen, die der Metaphysik der Vernunft entgegengestellt wird. Der Mensch wird nicht mehr wie früher "von oben her" gedacht, sondern "von unten her", d.h. die körperlichen Schichten sind die fundamentalen, auf denen der Geist aufbaut. Der Geist ist nichts autonomes, er ist nicht die reine Reflexion jenseits des konkreten Lebens, er stammt vielmehr aus dem Leben. Bei Arthur Schopenhauer wird das Leben als "Wille" verstanden, der sich als individueller Wille, als Trieb in allem Lebendigen zeigt. Die Vernunft ist für Schopenhauer aus dem Willen heraus entstanden, sie ist ein Hilfsmittel, das im Dienste des Lebens steht. Spätere Vertreter der Lebensphilosophie, insbesondere Friedrich Nietzsche, wenden sich gegen den damals neu entstandenen Darwinismus und dessen, aus ihrer Sicht, Reduktion des Lebens auf ein von Variation und Selektion beherrschtes, quasi mechanisches Geschehen. Für Nietzsche dagegen ist das Leben eine aktive Kraft, ein "Wille zur Macht", der alle traditionellen Werte und oder Ideale als Illusion erkennt und hinter sich lässt. Auf diese Weise war ein neues Sinnfundament nicht zu finden. Die Umwendung vom Geist zum Leben war, wie Gehlen sagt, letztlich nur

ein "Wechsel des Vorzeichens. Auch eine Antiphysik ist eine Metaphysik, und man hat nur auf der alten Bühne die Versatzstücke verschoben" (GA4 66).

Einen Weg aus dem Problem des Relativismus versuchte Wilhelm Dilthey. Seine Idee war es, aus der Erforschung all der verschiedenen Kulturen und Lebenswelten, von denen keine per se als wahr angenommen werden konnte, so etwas wie eine allgemeine Natur des Menschen herauszupräparieren und so einen souveränen Standpunkt jenseits der Relativität jeder Weltanschauung finden zu können. Dilthey, so Gehlen, versuchte "aus dem 'Verstehen' der geschichtlichen Welt 'innere Sicherheit', 'feste Zwecke' und die Kraft zur 'Gestaltung des Lebens' zu gewinnen" (M 387). Aber dieser Versuch musste scheitern. Denn für Dilthey erscheinen die fremden Leitideen infolge seines Glaubensbedürfnisses "als 'mögliche Wahrheiten', in die man sich nun intellektuell hineinversetzen und die man in einer virtuellen Aneignung nachvollziehen kann, in der Hoffnung, dass diese handlungslose Assimilation vorgestellter Lebensinhalte es ermöglicht, endlich einen Standpunkt der 'Souveränität des Geistes gegenüber jeder einzelnen von ihnen' zu erreichen. Die in dieser Bewegung enthaltene, bei Dilthey ganz bewusste Suche nach Triebfedern ist hoffnungslos, weil gerade dieser Zustand es ausschließt, dass die vorgestellten und nachgefühlten Ideen auch wirklich *Motive* werden können" (M 391). Denn eine Handlung verstehen bzw. den dahinterstehenden Sinn und Wert ist ja kein Vorgang, der den eigenen Willen in dieselbe Richtung beeinflussen würde. Einen Wert verstehen, bedeutet nicht automatisch, ihn auch zu vertreten, für sich als geltend, verpflichtend anzusehen. Man kann auf dem Weg des Verstehens nicht zu einem Verpflichtetsein gelangen, keine Motive, keine handlungsleitenden Werte gewinnen. Für die Geisteswissenschaften sind Werte nur Vorstellungen, bloße Gedanken im Kopf des Forschers und eben keine lebendige, gelebte Realität.

Das Fazit dieser historischen Entwicklung lautet für Gehlen: Auch die gegen das versachlichte Denken der Aufklärung unternommenen Versuche, das sich auflösende Fundament an Sinn wieder mit Inhalt zu füllen, sind gescheitert. Denn auch diese Gegenbewegungen, die dem wissenschaftlich-rationalistischen Denken ein historisch-psychologisches, auf Verstehen gerichtetes entgegensetzen wollten, verbleiben im versachlichten Bewusstsein. Das versachlichte, objektiv-analytische Bewusstsein, betrachtet alles, auch das Innere des Menschen, auch Recht und Religion, auch Sitte und Werte analytisch von außen. Es betrachtet sie als gesellschaftliche Tatsachen, d.h. als etwas Gemachtes und von daher stellt sich ganz von selbst die Frage nach ihrem Zweck. "Betrachtet man also Kulturwelten objektiv, vergegenständlicht (empirisch), so sieht man sie als lebendige Tatsachen unter anderen und kommt notwendig auf die fundamentale Kategorie der Zweckmäßigkeit" (M 384). So ergibt

sich die Frage nach der Funktion von Religion, Recht, Sitte usw. Nicht selten wird diese Frage, besonders von Vertretern eines nicht-hermeneutischen Ansatzes reduktionistisch beantwortet, entweder im Sinne eines Biologismus wie bis heute in der Soziobiologie (Religion als zweckmäßige Veranstaltung der *Natur*, den Menschen besser im Leben zu erhalten) oder eines Soziologismus wie in der soziologischen Systemtheorie (Religion als Instrument der *Gesellschaft*, den einzelnen besser zu integrieren). Doch auch da, wo dieser Reduktionismus explizit ausgeschlossen wird, wie in den verstehenden Geistes- und Sozialwissenschaften etwa bei Max Weber, auch da gelingt es nur, die Werte von außen her zu betrachten, zu analysieren und das heißt eben, sie als zweckmäßig zu sehen. Daher kann Gehlen sagen, dass das historisch-verstehende Bewusstsein, das die Geisteswissenschaften entwickelt haben, nur ein Appendix des instrumentell-technischen Bewusstseins ist. Letzteres ist zwar im 19. Jh. als Gegenbewegung gegen das erste entstanden, hat aber die normativen Erwartungen nicht erfüllt. . Denn was diese beiden verbindet, ist, dass sie "keine Endzwecke setzen können und dass aus ihnen heraus keine Verhaltensweisen folgen, in denen Endzwecke festgehalten werden" (M 392).

Zu Ende des 19. Jh. war daher die geistige Krise größer als je zuvor. Scheler beschrieb sie mit folgenden Worten: "In keinem Zeitalter sind die Ansichten über Wesen und Ursprung des Menschen unsicherer, unbestimmter und mannigfaltiger gewesen als in dem unsrigen ... Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos problematisch geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist, zugleich aber auch weiß, dass er es nicht weiß" (Scheler, zitiert bei Schnädelbach 1983, 267). Die philosophische Anthropologie ist als Reaktion auf diese fundamentale Krise zu verstehen. Wenn alle bisherigen philosophischen Entwürfe über den Menschen als nicht mehr überzeugend angesehen wurden, alles nur noch als belangloses Gerede, als abstrakte Wahrheiten empfunden wurde, die die menschliche Problematik gar nicht in den Blick bekommen, musste ein radikal neuer Anfang gemacht werden. Die Frage nach dem, was der Mensch eigentlich ist, wird zum brennenden Zentralproblem und es entwickelten sich zwei Wege, die darauf eine Antwort zu geben versuchten: die philosophische Anthropologie und die Existenzphilosophie. Einig sind sich beide in ihrer Verwerfung der Metaphysik und der Idee des *animal rationale*, die "wenig echte, motivbildende und die Handlungen der Menschen bestimmende Macht" (M 11) mehr besaßen. Beide fragten nach dem Menschen, suchten dem verunsicherten Wesen Mensch eine neue Selbstvergewisserung zu geben, eine neue tragfähige Basis. Doch während die philosophische Anthropologie *den* Menschen in den Blick nimmt, geht es der Existenzphilosophie um das konkrete Ich, die subjektive Existenz. Ihre Methode

besteht in der Beschreibung der Situation der menschlichen Existenz, im Grunderlebnis der Angst und der Einsamkeit (Geworfenheit, Sein zum Tode, Sorge u.a.). Der Existentialismus setzt den Anfang im unmittelbaren Erfassen der Situation, die philosophische Anthropologie dagegen in der Empirie. Der Existentialismus wählt einen subjektiven Ansatz, die Philosophische Anthropologie einen objektiv-wissenschaftlichen.

In dem Anspruch, einen Gesamtentwurf *des* Menschen zu leisten und den Dualismus von Leib und Seele zu überwinden, setzte die philosophische Anthropologie den Ansatz der Lebensphilosophie fort,⁴ allerdings eben nicht spekulativ, sondern unter Verwendung des empirischen Wissens über den Menschen. Wie diese geht sie von einer Ablehnung der traditionellen idealistischen Konzeption des animal rationale aus. "Das traditionelle rationalistische Selbstportrait des Menschen gilt nicht mehr bloß als flach oder oberflächlich, sondern schlicht als *unwissenschaftlich*" (Schnädelbach 1983, 277). Die Ratio ist kein Vermögen jenseits des Leibes, sie kann nur in Verschränkung mit dem biologischen Unterbau verstanden werden. Die biologische Seite des Menschen, die seit Descartes aus dem Blickfeld der Philosophie verschwunden war, wird nun wieder wichtig für eine Bestimmung seines Wesens. Ein auf empirischer Grundlage durchgeführter Tier-Mensch-Vergleich wird daher zur typischen Methode aller Vertreter der philosophischen Anthropologie. Andererseits soll ein solcher Vergleich nicht nur Unterschiede hinsichtlich einzelner physischer Merkmale beschreiben, sondern das kategorial Neue am Menschen herausarbeiten. Betrachtet man nur einzelne Merkmale, "so scheint eine Anthropologie allenfalls das letzte Kapitel einer Zoologie zu sein" (M 13). Gegen eine solche rein naturalistische Auffassung aber wehrte sich die philosophische Anthropologie genauso heftig wie gegen idealistische Positionen. Man kann sogar die philosophische Anthropologie geradezu als Gegenbewegung auf die im Darwinismus erfolgte totale Naturalisierung des Menschen verstehen, die zwischen Mensch und Tier keine prinzipielle Schranke mehr sah (Rehberg 2009, 236f). Gegen eine solche vollständige Einebnung des Unterschieds von Mensch und Tier betonten alle Vertreter der philosophischen Anthropologie immer die Sonderstellung des Menschen unter allen Lebewesen im Reich des Lebendigen.

Ein existentielles Motiv, verstanden als die Frage nach dem Sinn, liegt sowohl der Existenzphilosophie wie der philosophischen Anthropologie zugrunde. Es durchzieht, wie

⁴ Gehlen schreibt über Schopenhauer, dass dieser mit seiner Überwindung der Unterscheidung von Leib und Seele "die größte Revolution der Anthropologie seit den Griechen einleitet" (GA4, 36).

Rehberg herausgearbeitet hat, Gehlens gesamtes Lebenswerk (Rehberg 1994). Gehlen selbst hat seine frühen Schriften einschließlich seiner Habilitationsschrift *Wirklicher und unwirklicher Geist* als existentialistisch bezeichnet. Zwar hat er sich später vom Existentialismus abgewandt, aber "nicht Überwindung der existentiellen Motive, sondern deren Umarbeitung zeigt sich m. E. in seinem Werk" (Rehberg 1994, 492). Begründet hat Gehlen diese Abwendung damit, dass die Existenzphilosophie nicht zu einer echten Praxis durchdrang: "Indem so der Reflexionsvorgang in sich zurückging, waren Anweisungen zu Handlungen nicht gewollt, zu Gewissheiten von Bleibendem konnte natürlich auch dieser bedeutende Autor [Heidegger, B.B.] nicht vordringen, und so vermittelte seine Philosophie dem Leser wesentlich das Gefühl seiner Weltbedeutung" (GA4, 205).⁵ Auch späteren existentialistischen Denkern wie etwa Sartre macht Gehlen diesen Vorwurf. Übereinstimmung besteht zwar hinsichtlich der Anschauung, dass der Mensch sich zu etwas zu machen habe. So spricht Sartre davon, dass der Mensch sein Wesen (seine Essenz) erst entwerfen müsse, da beim Menschen die Existenz der Essenz vorausgehe. Dieser Entwurf ist seine eigene Wahl und es gibt nichts und soll auch nichts geben, was diese Wahl determinieren könnte. Der Mensch ist vollkommen frei bei der Wahl seiner konkreten Existenz, weder die sozialen Gegebenheiten, noch politische Verhältnisse und auch nicht der göttliche Blick zwingen ihn zu etwas. "J.P. Sartres Grundgedanke besteht in einer übersteigerten Freiheitsidee ... Der Mensch springt sozusagen in seine Entschlüsse hinein" (GA4 236). Aber woran soll er sich denn bei diesem Sprung orientieren, wenn alle vorgegeben Maßstäbe verworfen werden? Eine Philosophie, die dem Menschen eine Lösung seines praktischen Problems bietet, sich zu etwas zu machen, kann dies für Gehlen nicht sein.

Zuletzt noch ein Blick auf eine weitere neue philosophische Bewegung, die um die Jahrhundertwende entstand und sich selbst als Wiedergeburt der Metaphysik bzw. der Ontologie verstand. Ihr wichtigster Vertreter ist Nicolai Hartmann. Die Anthropologie versuchte, wie ausgeführt, die beiden Extreme eines Naturalismus ebenso wie eines Idealismus zu vermeiden. Leib und Seele, Körper und Geist sollten nicht dualistisch angesetzt werden. Der Mensch ist weder nur von seiner Naturseite, noch nur von seiner geistigen Seite zu definieren. Nicolai Hartmann versuchte in seiner neuen Ontologie eine ähnlichen nicht-

⁵ Den ungeheuren Erfolg Heideggers erklärt Gehlen mit seiner nicht-wissenschaftlichen, an die Theologie anklingenden Sprache: "Einmal bedarf der ganz ungewöhnliche Erfolg so schwieriger Schriften einer Erklärung, und sie liegt darin, dass bei sehr vielen, besonders jungen Menschen nicht mehr dogmatisch fixierte christliche Bestände, also Residuen in Bewegung gesetzt wurden, und zwar mit einer Terminologie, die philosophisch und neu war, aber doch erfahrungsnahe. Sie ging der theologischen parallel: Begriffe wie Sorge, Angst, Geworfenheit, Sein, Dasein, gelichtetes Dasein usw. klangen noch von Ferne an Kreuz, Tod und Gruft, aber auch an Erlösung und Himmel an" (GA4, 205).

reduktionistischen Ansatz, auf den Gehlen Bezug nimmt. Hartmanns Ansatz bildet sozusagen das naturphilosophische Pendant zu Gehlens Anthropologie. In seinem Werk *Der Aufbau der realen Welt* (1940) entwarf Hartmann eine Ontologie, nach der die Welt aus vier aufeinander aufbauenden Schichten besteht (zu lesen von unten nach oben):

Geist
Seelische Erscheinungen
Bereich des Lebendigen
Materielle Dinge

Die unterste Schicht ist die Welt der leblosen materiellen Dinge. Es folgt die Schicht des Organischen, die Pflanzen, Tiere und Menschen umfasst. Seelische Erscheinungen, das Innenleben, bei Tieren unbewusst, beim Menschen auch bewusst, bilden die dritte Schicht. Die vierte Stufe stellt die geistigen Fähigkeiten des Menschen dar, mit deren Hilfe er denken und erkennen kann, sowie die Erzeugnisse dieser Fähigkeiten, angefangen bei Kunst und Literatur, über Staat, Recht, und Wirtschaft, Wissenschaft und Technik bis hin zu Philosophie und Religion, Erzeugnisse, die es sämtlich im Tierreich nicht gibt. Jeder Schicht kann eine bestimmte Wissenschaft zugeordnet werden, die speziell diese Schicht untersucht. Für die materiellen Dinge sind Physik und Chemie zuständig, für das Leben die Biologie, die seelischen Prozesse untersucht die Psychologie und Ethologie, das Reich des Geistigen die gesamte Palette der Geisteswissenschaften (Sozial- und Kulturwissenschaften).

Das Verhältnis der vier Schichten zueinander ist das einer gleichzeitigen Abhängigkeit und Eigenständigkeit. Die niedere Schicht trägt die jeweils höhere: Es gibt kein Leben ohne anorganisches Sein, keine seelischen Prozesse ohne Lebewesen. Andererseits stellt jede Schicht etwas fundamental Neues dar gegenüber der niederen: Ein Lebewesen ist etwas völlig anderes als tote Materie, einen Hund mit den uns vertrauten Emotionen sehen wir als etwas fundamental "höheres" an als eine Fliege. In Hartmanns Worten: "So erhebt sich die organische Natur über der anorganischen. Sie schwebt nicht frei für sich, sondern setzt die Verhältnisse und Gesetzlichkeiten des physisch Materiellen voraus; sie ruht auf ihnen auf, wenschon diese keineswegs ausreichen, das Lebendige auszumachen. Ebenso bedingt ist seelisches Sein und Bewusstsein durch den tragenden Organismus, an und mit dem allein es in der Welt auftritt. Und nicht anders bleiben die großen geschichtlichen Erscheinungen des Geisteslebens an das Seelenleben der Individuen gebunden, die seine jeweiligen Träger sind. Von Schicht zu Schicht, über jeden Einschnitt hinweg, finden wir dasselbe Verhältnis des

Aufruhens, der Bedingtheit "von unten" her, und doch zugleich der Selbständigkeit des Aufruhenden in seiner Eigengeformtheit und Eigengesetzlichkeit" (Hartmann 1940, 198).

Jede Schicht bildet also eine Einheit für sich, doch ist sie keineswegs losgelöst von den anderen. "Es genügt für eine 'Schicht' nicht, dass sie Glied einer Stufenfolge ist; es gehört zu ihr auch das Abgehobensein von den benachbarten Schichten - soweit solche über oder unter ihr bestehen -, wensschon nicht durch einen Hiatus, so doch durch die Andersheit der in ihr einsetzenden Kategorien. Es gehört also stets eine gewisse kategoriale Selbständigkeit zu ihr, aber auch stets Abhängigkeit von der tragenden niederen Schicht" (Hartmann 1940, 199).

Die Selbstständigkeit jeder Schicht hat ihren Grund darin, dass auf ihr etwas kategorial Neues auftritt, das vorher noch nicht da gewesen ist. Es besteht also *kein* Kontinuum zwischen den Schichten, sondern im Gegenteil eine Schichtendistanz. Die wichtigste Schlussfolgerung daraus ist, dass die Phänomene jeder Schicht nur mit den Kategorien dieser Schicht beschrieben werden können. So kann etwa der Bereich des Organischen nicht mit Kategorien der Physik und Mechanik beschrieben werden (Maschinentheorie des Lebens) und seelische oder geistige Vorgänge können nicht auf physiologische und chemische Prozesse im Gehirn oder Nervensystem reduziert werden. Ebenso wenig aber kann der Bereich des Materiellen mit Kategorien höherer Stufen erfasst werden, etwa in der Aussage, materielle Dinge seien beseelt oder hätten eine innere Kraft, eine Entelechie in sich. Dies wäre eine Grenzüberschreitung der Schichtendistanz von oben her. Die Schichten sind in ihrer Beschreibung nicht aufeinander reduzierbar. Hartmann lehnt jedes Denken ab, das die Erscheinungen der realen Welt auf monistische Konzeptionen reduziert. Das Sein ist weder nur Materie, noch nur Geist. Sowohl Materialismus wie Idealismus sind falsche Reduktionen auf letzte Prinzipien, durch die bestimmte Phänomene in ihrer Eigenständigkeit vergewaltigt werden. Aber genauso falsch ist auch der Gedanke, dass zwischen den Schichten überhaupt keine Verbundenheit bestünde, dass sie unabhängige Prinzipien wären. Man kommt dann zu einem Dualismus oder zu disjunktiven Begriffsbildungen: Natur und Geist, Leib und Seele, Tier und Mensch, nature und nurture (Lorenz 1973, 61ff). Hartmann entwickelt also einen Schichtenbau der Welt, der von unten nach oben aufgebaut, aber nicht reduktionistisch von unten nach oben erklärt werden kann. Die Welt ist ein geordnetes Gefüge aus mehreren Schichten und jede Schicht hat ihre eigenen Gesetzmäßigkeiten und verlangt ihre eigenen Kategorien. Auf darüber hinausgehende metaphysische Fragen kann wissenschaftlich keine Antwort gegeben werden.

Hartmanns Ontologie unterscheidet sich von früheren Ontologien in ihrer methodischen Vorgehensweise. Statt von apriori gesetzten Kategorien auszugehen, will er die Phänomene so

nehmen, wie sie sich darbieten, will von der Empirie und den Einzelwissenschaften ausgehen und von hier aus die jeweils zentralen Kategorien herausarbeiten. Er hat damit denselben methodischen Ansatz, den auch Gehlen vertritt: Beide wollen in einer nüchternen Analyse des gegebenen empirischen Materials Kategorien analytisch erarbeiten. Gehlen nennt dies 'empirische Philosophie' und charakterisiert diese folgendermaßen: "Der philosophische Gehalt einer philosophischen Anthropologie, die empirisch verfährt, würde also einmal in der Synthese zahlreicher einzelwissenschaftlicher Resultate bestehen und andererseits in der Aufstellung spezifisch menschlicher Kategorien (Grundbegriffe), an deren Leitfaden sich eine solche Übersicht in möglichst weitem Umfang herstellen ließ" (GA4 236). Da der Mensch aus Leib und Geist besteht, ohne dass die Wissenschaft bisher darlegen konnte, wie diese beiden zusammenhängen, darf bei der empirisch-wissenschaftlichen Beschreibung des Menschen und seiner Kategorien in einer Anthropologie weder auf geistige noch auf physische Begriffe zurückgegriffen werden. Der Mensch ist nur mit "psychophysisch neutralen" (M 187, GA4 70) Kategorien wissenschaftlich richtig zu beschreiben.

Neben der gleichartigen empirischen Vorgehensweise ist es vor allem die antireduktionistische Grundhaltung der Philosophie Hartmanns, auf die Gehlen sich bezieht. Er lehnt jede materielle Reduktion ebenso wie jede idealistische ab. So sagt er: "Das Denken, Vorstellen und Phantasieren ruht, wie sich zeigen wird, auf einem breiten Unterbau 'sensomotorischer' Funktionen, die über Hand, Auge und Sprache laufen. Es wäre eine unerlaubte Vereinfachung, wollte man deswegen die ersteren auf die letzteren 'zurückführen' oder aus ihnen 'entstehen' lassen. Andererseits ist kein Zweifel am Bestehen dieser Fundierung" (M 19). Und gegen idealistische Ansichten schreibt er, man dürfe sich nicht darauf einlassen, den Menschen "durch den Geist allein, dann also meist im Sinne eines gegenatürlichen Wesenszuges, zu bestimmen" (M 28).

Nicolai Hartmann ging es darum, die Gesetzmäßigkeiten des realen Seins, die Schichtungs- und Dependenzgesetze, zu erarbeiten, darunter auch das Gesetz des kategorialen Novums. Wie man sich die Entstehung des kategorial Neuen konkret vorzustellen hatte, interessierte ihn dabei *als Ontolge* nicht. Das war eine Aufgabe für empirisch arbeitende Naturwissenschaftler. Er gab auch durchaus zu, dass man seine im Grunde statisch beschriebenen Schichten sich als evolutionär auseinander entstanden vorstellen könne (Hartmann 1940, 510f), doch ausgearbeitete Theorien dazu gab es zu seiner Zeit nicht. Erst mit der ab den 40er und 50er Jahren des 20. Jh. entwickelten allgemeinen Systemtheorie und mit der damit eng verwandten Theorie der Selbstorganisation wurden Ansätze zur Erklärung dieser Übergänge entwickelt (ausführlich bei Müller 1996). Diese neuen Theorien bestätigten Hartmanns

Ontologie in zwei grundsätzlichen Aussagen: in der Irreduzibilität und im kategorialen Novum. Ein Grundprinzip der Systemtheorie ist es, dass ein System nicht aus der Analyse seiner Einzelteile, also reduktionistisch, verstanden werden kann. Andererseits beschreibt sie, wie durch das Prinzip der Rückkoppelung ein System oder eine Seinsschicht mit völlig neuen Qualitäten entsteht. Der antireduktionistische Ansatz Hartmanns ist heute im Gewande der Systemtheorie Allgemeingut geworden.⁶

1.2. Anthropologie und Ethik

Soweit eine kurze Geschichte der philosophischen Anthropologie. Sie ist, wie ausgeführt, ein Krisenphänomen, sie entstand in einer Zeit, als die alten Menschenbilder ihre Überzeugungskraft verloren. Von Nietzsche wurde der Spruch geprägt, der Mensch sei "das noch nicht festgestellte Tier" (M 10). Dieser Satz ist in zweifacher Weise zu verstehen. Erstens meint er biologisch, der Mensch ist nicht festgelegt und unfertig, und zweitens meint er philosophisch, es gibt keine allgemeingültige Feststellung darüber, was der Mensch seinem Wesen nach sei. Man kann diesen Satz Nietzsches als den Ausgangspunkt aller philosophischen Anthropologie ansehen. Nach dem Zerfall aller Bilder über sich selbst bleibt das bloße "Tier" übrig, das nicht weiß, was es ist. Der Mensch erweist sich als das offene, nicht-festgestellte Wesen, das nicht a priori, angeborenermaßen ein Bild von sich besitzt. Ein solches Bild aber ist nötig, um sinnvoll handeln zu können. Tiere "wissen", was zu tun ist, das sagt ihnen ihr Instinkt, der Mensch weiß es nicht. Er ist das Wesen, das sein Leben selbst *führen* muss. Gehlen spricht diesen Sachverhalt am Anfang von *Der Mensch* aus: "Es gibt ein lebendiges Wesen, zu dessen wichtigsten Eigenschaften es gehört, zu sich selbst Stellung nehmen zu müssen, wozu eben ein 'Bild', eine Deutungsformel notwendig ist. Zu sich selbst heißt: zu den eigenen wahrgenommenen Antrieben und Eigenschaften - aber auch zu seinesgleichen, zu anderen Menschen" (M 9). Sein Leben führen bedeutet, handeln zu müssen und sich entscheiden zu müssen. Aber ohne Zielbilder weiß der Mensch nicht, was er in seinen Handlungen, über die pure Lebensfristung hinaus, erreichen soll, worauf er sein Leben ausrichten soll, was er aus sich selber machen soll. Ein Bild von sich bzw. von sich im Ganzen der Welt gehört

⁶ Auch Gehlen hat die Verwandtschaft der Systemtheorie (bzw. ihres Vorläufers, der Kybernetik) mit seinem eigenen Ansatz gesehen. In *Die Seele im technischen Zeitalter* behandelt er ausführlich den Begriff Kybernetik und zeigt die Ähnlichkeit zu seinem Begriff des Handlungskreises auf. Und rückblickend aus dem Jahr 1971 schreibt er: "Zufällig und ohne Kenntnis dieser Lage legte der Verfasser im gleichen Jahr eine Theorie vor, die den Menschen als ein rückgekoppeltes System beschrieb, das auf seine eigenen Produkte reagierte" (GA4 210).

zwingend zu den Lebensbedingungen eines solchen Wesens hinzu. Diese Aussagen stellen selbst keine spezielle anthropologische Theorie dar, sondern sie beschreiben die menschliche Grundsituation überhaupt: Der Mensch muss sein Leben führen - diese Aussage ist nicht schon Teil einer bestimmten philosophischen Anschauung, sondern selbst erst Ausgangspunkt jeder Philosophie, jedes Nachdenken des Menschen über sich selbst und die Welt.

Die Frage des Menschen nach sich selbst ist nicht von der Frage nach der Welt zu trennen. Ein Bild von sich selbst heißt immer, ein Bild von sich selbst im Gesamt des Seins. Ein Gesamtentwurf des Menschen meint nicht nur, die leibliche wie die geistige Seite gleichermaßen einzubeziehen, sondern auch die gesamte sonstige Wirklichkeit: die äußere Natur, die anderen Menschen, die Kultur und Geschichte. Der Mensch ist ja kein isoliertes Wesen, sondern lebt immer schon in einer ganz konkreten Welt, die in die Frage nach der Selbstauslegung mit einzubeziehen ist. Ihm geht es, wie der Titel von Schellers Werk besagt, um *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Die Antwort auf diese Frage ist die Voraussetzung dafür, um überhaupt sinnvoll in der Welt zu handeln. Die Frage nach der Struktur des Menschen und die Frage nach der Struktur der Welt gehören zusammen. Das war auch schon in der Tradition so. Aristoteles' Lehre vom Menschen war ein Teil seiner Naturphilosophie, in der frühen Neuzeit gehörte die Frage nach Welt, Mensch und Gott untrennbar zusammen. Eine Anthropologie enthält daher auch immer ontologische Aussagen über die Welt im Ganzen und ihre Grundprinzipien. Man könnte sogar sagen: Die Anthropologie hat metaphysischen *Charakter*, d.h. zielt wie diese auf eine umfassende Erklärung, ohne jedoch inhaltlich metaphysisch, spekulativ zu sein.

Was genau meint nun die Frage nach dem Menschen? Es gibt zwei grundsätzlich unterschiedliche Vorgehensweisen auf diese Frage. Die eine fragt nach dem Wesen des Menschen: was ist der Mensch? Die andere fragt nach seinem Dasein: was heißt es, ein Mensch zu sein? Man kann grob vereinfacht die erste Frage der Philosophischen Anthropologie zuordnen, die zweite der Existenzphilosophie. Die Frage nach dem Wesen geht aus von empirischem Wissen und zählt eine Reihe von Phänomenen auf, die insbesondere durch den Vergleich mit dem Tier gewonnen wurden: Der Mensch hat einen aufrechten Gang, eine Hand, die Werkzeug benutzen kann, er ist eine Frühgeburt, er hat Sprache, Emotionen, er hat Distanz zu seinen Trieben, er ist ein moralisches Wesen, hat Empathie usw. Von diesen Phänomenen kommt man zu allgemeinen Kategorien, die als philosophische, nicht mehr primär empirische Kategorien, das Wesen des Menschen beschreiben sollen. Je nachdem, was der einzelne Autor als entscheidendes Merkmal ansieht, kommt man zu den unterschiedlichsten Charakterisierungen: animal rationale, animal vitale, homo faber, homo oeconomicus, homo socialis,

homo religiosus u.a. (siehe die ausführliche Aufzählung dieser Charakterisierungen bei Arlt 2001, 5f). Das alles sind Zuspitzungen, die einen Aspekt herausheben. Zugleich wird klar, dass es *das* Wesen des Menschen als abschließende Definition nicht geben kann. Anthropologie kann daher nur versuchen, die eigenen Einsichten so weit wie möglich plausibel zu machen. Sie kann aber nur Orientierungswissen liefern, kein endgültiges Wissen.

Die Frage nach dem Dasein des Menschen geht dagegen nicht von empirischem Wissen aus, sondern von der Auslegung existentieller Grundsituationen wie Geworfenheit, Angst, Sein zum Tode. Es geht hier viel stärker um das konkret gelebte Leben, eben die eigene Existenz, die vor allen Fragen nach dem Wesen da ist. Die Frage nach einem invarianten Wesen wird als irreführender Ansatz abgetan, da sie den Menschen zu einem Objekt macht, das wie jedes andere Objekt der Wirklichkeit betrachtet wird. Nicht empirisches Wissen, sondern die innere Selbsterfahrung steht am Anfang der Frage nach dem Menschen. Man geht von einem vorwissenschaftlichen Selbstverständnis des Menschen aus, vom konkreten Lebensvollzug. Der Mensch erfährt sich als einer, der schon immer irgendwie da ist und die Aufgabe hat, sich selbst zu etwas zu machen, sein Wesen erst zu entwerfen. Der Begriff Wesen geht in der Existenzphilosophie ganz in dem Begriff der Existenz auf. In Sartres Worten: Die Existenz geht der Essenz voraus.

Für beide Ansätze jedoch ist klar, dass die für jeden Menschen unaufhebbare Frage nach sich selbst nie nur eine rein theoretische Frage ist. Es ist ja auch immer die Frage nach *mir* ganz persönlich, die ich beantwortet haben will. Hier zeigt sich das existentielle Motiv, das der Anthropologie wie der Existenzphilosophie zugrundeliegt. Es geht eben nicht um einen bloßen Gegenstand wie in der Physik, es geht um mich selbst, meine Existenz, um die unmittelbare Konkretheit des eigenen, allen abstrakten Begrifflichkeiten immer schon vorausgehenden Lebens. Anthropologie betreibt man nicht um seiner selbst willen, sondern letztlich mit einer praktischen Absicht, nämlich auf die Frage 'wer bin ich?' eine Antwort zu finden. Diese Frage in einem umfassenden, existentiellen Sinne gestellt, kann sich nicht mit einer theoretischen Antwort begnügen, sie hat auch eine praktische Seite. Wenn ich mein Leben bestimmen kann und muss, stellt sich die Frage, in welche Richtung bestimme ich mich selbst? Wohin soll ich mich entwickeln? Welche letzten höchsten Ziele soll ich im Leben anstreben? Neben die (theoretische) Frage 'wer bin ich?' tritt die (praktische) Frage 'wer will ich sein?' Das aber ist keine empirische, sondern eine normative Frage. Normative Fragen gehören unabdingbar zur Frage nach dem Menschen dazu. Sie sind nicht etwas, das zusätzlich hinzukäme, sie sind ein notwendiger, integraler Bestandteil. Anthropologie und Ethik sind somit die beiden Seiten einer Medaille.

In der Anthropologie geht es nicht einfach nur um eine möglichst umfassende Wesensbestimmung des Menschen, wie auch immer diese inhaltlich gedacht wird, sondern um den persönlichen Lebensvollzug, um Lebensgestaltung. Eine Anthropologie, die sozusagen im Empirischen steckenbleibt und dabei die Sonderstellung des Menschen als das nach sich selbst fragende Wesen übersieht, wäre keine wirklich *philosophische* Anthropologie. Andererseits kann sie auch nicht Lebensregeln und Verhaltensanweisungen im Stile von Lebenshilfe-Büchern liefern, da es in der Philosophie um Aussagen allgemeiner Art geht. Eine Philosophie, die konkrete Ratschläge erteilen wollte, würde sich in Therapie auflösen. Was jedoch die philosophische Anthropologie leisten kann und historisch leisten wollte, ist, eine Antwort auf die Frage nach dem guten Leben zu geben: wie soll ich leben? Was ist das letzte Ziel und oberste Gut meines Lebens?

Die Frage nach dem guten oder gelingenden Leben ist vielschichtig. Gewöhnlich wird der Ausdruck "das gute Leben" mit dem Begriff Glück gleichgesetzt, die Übersetzung des griechischen Wortes eudamonia. Nach Aristoteles strebt jeder Mensch nach einem guten und glücklichen Leben als oberstes Lebensziel. Glück meint dabei nicht einfach nur ein Glücksgefühl, das ja nur von vorübergehender Dauer sein kann, sondern das Glück des ganzen Lebens im Sinne von "Wohlbefinden" oder "Wohlergehen" (Wolf 1999, 16). Vielleicht könnte man auch einfach Zufriedenheit sagen. Ein gutes Leben führt derjenige, der rundum zufrieden und glücklich ist. Die Frage ist jedoch, was einem solchen Zufriedensein zugrundeliegt, woraus es sich speist. Wenn jemand einfach Glück hatte im Leben, Glück im Sinne eines glücklichen äußeren Ereignisses, würde man das als zweifelhaften Grund für ein Zufriedensein ansehen. Tatsächlich meinen wir doch, dass Glück oder Zufriedenheit das Ergebnis eigener Tätigkeit ist, eigener Ziele, die man verwirklichen konnte. Der Mensch will Dinge tun, die ihn glücklich machen. Und das können keine beliebigen Dinge sein, sondern nur solche, die man für sinnvoll hält, die man tut, weil man damit etwas Gutes realisiert. Das Glück allein macht nicht das gute Leben aus, sondern nur das Glück, das aus der sinnvollen Tätigkeit entspringt. Sinn ist daher als ein notwendiger Bestandteil des guten Leben anzusehen.

Aber was ist ein sinnvolles Leben? Sinn meint zunächst in einem praktischen Sinne ein Leben, das einen Zweck hat, das sich zu leben lohnt. Es gibt in meinem Leben einen höchsten Sinn, ein höchstes Gut, um dessen Verwirklichung oder Bewahrung es mir geht. Dieser ist sozusagen meine Existenzberechtigung, das wofür ich alles andere letztlich tue. Aufgrund dieses Sinnes ist mein Leben nicht vergebens. In der Sinnfrage geht es also um mein Leben als Ganzes, an ihm wird mein ganzes Leben gemessen. Dieser Sinn für mein Leben ist noch-

mals eingebettet in einen noch umfassenderen Sinn, einen metaphysischen Sinn, der die Frage beantwortet, was der Sinn des Lebens allgemein ist, der Sinn der Menschheit, letztlich der Sinn des Universums. Das sind metaphysische Fragen, auf die es auch nur metaphysische Antworten gibt, die jeder für sich selbst entscheiden muss. Sinn in der erstgenannten Bedeutung dagegen als praktischer oberster Sinn meines Lebens lässt sich durchaus philosophisch diskutieren.

Sinn als oberstes Ziel meines Handelns kann subjektiv gesehen alles Mögliche sein. Für den einen ist möglichst viel Geld verdienen und sein Leben zu genießen das höchste Ziel, für einen anderen ist Rosen züchten der ganze Lebensinhalt. An diesen Beispielen ist abzulesen, dass der subjektive Sinn allein noch zu wenig für ein gelungenes Leben ist. Denn zur Sinnhaftigkeit eines Tuns gehört auch, dass es von anderen Menschen als sinnhaft anerkannt wird, was bei oben genannten Tätigkeiten zweifelhaft ist. Ein subjektiver Sinn kann nur dann in überzeugender Weise als sinn- und glücksstiftend verstanden werden, wenn er intersubjektiv als solcher anerkannt ist. Das Ziel, um das es mir im Leben geht, muss daher etwas überindividuelles sein, etwas das mein eigenes Leben übersteigt, etwas das auch für andere Menschen von Bedeutung ist. Es muss ein überdauerndes, übergreifendes Ziel sein, das auch noch spätere Generationen als sinnvoll ansehen. Der Mensch will Teil einer ihn selbst übergreifenden sinnvollen Idee sein. Dieser Aspekt des guten Lebens kann mit dem ersten, dem des Glücks oder Wohlergehen durchaus in Konflikt geraten.

Wenn somit das gute Leben nur in Zusammenarbeit mit anderen Menschen erreicht werden kann, sind auch diese in die Frage mit einzubeziehen. Der Einsatz für ein noch so großartiges Ziel, z.B. die Verbreitung einer Religion, kann aus intersubjektiver Sicht nicht als gutes Leben angesehen werden, wenn dabei unfaire Mittel oder Gewalt angewendet würde. Auch die Moral muss daher als Teil eines guten Lebens angesehen werden. Und auch hier ist klar, dass dieser Aspekt mit dem persönlichen Glück in Konflikt geraten kann. Somit ist schon vor aller inhaltlichen Erörterung klar, dass das gute Leben kein konfliktfreier Zustand ist, sondern als Gleichgewichtszustand verschiedener Anforderungen verstanden werden muss.

2. Das Mängelwesen

2.1. Ein kurzer Überblick über Gehlens Anthropologie

Der Ausgangspunkt von Gehlens Anthropologie (wie aller Ansätze der philosophischen Anthropologie) ist ein Vergleich von Mensch und Tier.⁷ Im gesamten Tierreich, "vom Regenwurm bis zum Schimpansen" (M 11), zeigt sich nach Gehlen dasselbe Prinzip. Tiere leben in ihrer jeweiligen spezifischen Umwelt, sie sind an ihre jeweiligen Umweltbedingungen optimal angepasst. Alle Funktionen, vom morphologischen Bau über die Sinnesorgane bis zum Instinktverhalten sind hochspezialisierte Anpassungen an den Lebensraum des Tieres. "Die Fortschritte der Natur bestehen in der organischen Spezialisierung ihrer Arten, also in der Ausbildung immer leistungsfähigerer natürlicher Anpassungen an bestimmte Umwelten" (A 46). Es besteht eine Harmonie von Organbau und Instinktausstattung einerseits und der zugehörigen Umwelt andererseits.

Im Vergleich zu dieser tierischen Eingefügtheit und Umweltgebundenheit fällt sofort die Andersartigkeit des Menschen auf, die Gehlen als Mängelhaftigkeit beschreibt: Weder lässt sich im organischen Bau eine Angepasstheit an die Umwelt nachweisen, noch hat er irgendwelche das Überleben sichernde angeborene Instinkte. Beides ist nicht mehr vorhanden, er ist erstens organisch mittellos und zweitens instinktreduziert.

Zunächst zum ersten Punkt. Die organische Unspezialisiertheit des Menschen zeigt Gehlen schlaglichtartig an einigen Phänomenen auf (M 33f, A 46): Von den meisten Tieren, die besser sehen, genauer hören oder feiner riechen können, wird der Mensch an Schärfe der Sinne übertroffen. Er hat weder natürliche Angriffs- noch Verteidigungswaffen, auch keine zur Flucht geneigte Körperbildung; er ist von seiner Lebensweise her weder ein Räuber, noch ein Fluchttier. Er hat kein Fell wie andere Säugetiere, ist damit ohne ausreichenden Witterschutz. Seine Haut vermeidet überhaupt jegliche Spezialisierung, in Richtung Kälteschutz ebenso wie in Richtung Verteidigung (Hautpanzer, Stachel, Fell) oder Angriff (Hörner, Hufe), ja ihr fehlen sogar, im Unterschied zu allen anderen Säugetieren, Spür- und Tasthaare (M 107). Im Gegensatz zu seinen nächsten Verwandten, den Menschenaffen, die mit ihren

⁷ Natürlich wurden auch schon früher solche Vergleiche angestellt, allerdings nie in systematischer Weise. Gehlen selbst nennt Johann Gottfried Herder (M 82ff, A 46) als wichtigsten Vorläufer, dem er auch den Begriff von den "Mängeln" des Menschen verdankt, weiterhin Schiller (M 32), Kant (M 34, A 46), Nietzsche (M 10, A 57) und Thomas von Aquin (M 35). Doch schon antike Autoren waren sich der körperlichen Verschiedenheit von Mensch und Tier bewusst, z.B. Anaximander, Protagoras (siehe Platons gleichnamigen Dialog, 321c) oder Plinius in seiner Naturgeschichte (Buch VII, 1).

entwickelten Armen, mit Kletterhand und Greiffuß an das Leben in Bäumen angepasst sind, zeigt der Mensch keine dieser Spezialisierungen. Von seiner Ernährung her muss man ihn biologisch als "Allesfresser" einordnen, da er auf keine bestimmte Nahrung hin spezialisiert ist; dies zeigt auch sein Gebiss, das weder ein reines Pflanzen- noch ein reines Fleischfressergebiss ist.. Fazit dieses Vergleichs: "Innerhalb *natürlicher*, urwüchsiger Bedingungen würde er als bodenlebend inmitten der gewandtesten Fluchttiere und der gefährlichsten Raubtiere schon längst ausgerottet sein" (M 33).

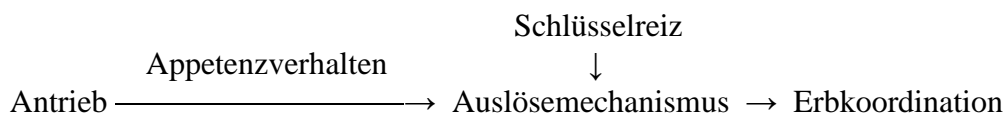
Der Mensch zeigt weiterhin keine Anpassung an eine bestimmte ökologische Nische, im Gegenteil, er bewohnt so viele verschiedenartige Lebensräume und Klimazonen wie keine andere Spezies auf der Erde: Wald, Steppe, Gebirge, Wüste, Dschungel, Sumpfgebiete, Polarregionen - überall ist er zuhause, ohne dass man angeben könnte, welcher von diesen sein "eigentlicher", sein "natürlicher" Lebensraum wäre. Gehlen führt das Beispiel an, dass ganze menschliche Gesellschaften innerhalb kürzester Zeit *ihre Umwelt wechseln* können - "ein für die Zoologie unmöglicher Begriff" (M 81) - wie die Sioux-Indianer, die, von einem Nachbarstamm aus ihren ursprünglichen Wohnsitzen, wo sie von Sammelwirtschaft und einfacher Jagd lebten, in die Prärie verdrängt, sich dort zu Reiternomaden entwickelten.

Ebensowenig wie von einer typischen ökologischen Nische kann beim Menschen von einer typischen arteigenen Wahrnehmungswelt gesprochen werden. Wie wäre sonst zu erklären, dass der Wald für den Dichter, Jäger, Holzhändler, Verirrten je ein anderer Wald ist (M 79), dass der Wald jeweils auf unterschiedliche Weise wahrgenommen wird? Beim Menschen ist jede Wahrnehmung mit einer Interpretation verbunden, die individuell verschieden sein kann, weil eine vorgefertigte, arteigene, angeborene Interpretation nicht mehr existiert. Die angeborene Engigkeit der Sinnesorgane von Tieren, die jeweils nur ganz bestimmte Ausschnitte der Welt zeigen, ist beim Menschen aufgebrochen. Eine Umwelt, in der alle auftauchenden Objekte eindeutig sind und mit eindeutigen Verhaltensweisen beantwortet werden, hat der Mensch verloren.

Der zweite Aspekt der Mängelhaftigkeit betrifft den Verlust angeborener Instinkte. Der Mensch ist in seinem Verhalten von einem "geradezu lebensgefährlichen Mangel an echten Instinkten" (M 33) gekennzeichnet. Die das Überleben sichernden angeborenen Verhaltensweisen von Tieren, z.B. solch komplizierte Verhaltensweisen wie der Netzbau einer Spinne oder der Dammbau von Bibern, Verhaltensweisen "von vorentschiedener Zweckmäßigkeit" (AS 105), sucht man beim Menschen vergeblich. Es hat eine Instinktreduktion stattgefunden. Der Mensch besitzt von Geburt an so gut wie überhaupt keine angeborenen Bewegungs-

weisen, alle seine Bewegungen sind erlernt. Gehlen übernimmt hier die Unterscheidung des Biologen Otto Storch, der die angeborenen Bewegungsweisen des Tieres als Erbmotorik bezeichnet, die erlernten des Menschen dagegen als Erwerbmotorik.

Zur besseren Verdeutlichung der These von der Instinktreduktion mache man sich am besten die ethologische Konzeption des Instinktbegriffs klar, wie sie besonders von Konrad Lorenz erarbeitet wurde. Danach besteht ein Instinkt bzw. ein instinktives Verhalten aus drei Komponenten: dem Antrieb, dem angeborenen auslösenden Mechanismus (AAM) und der Erbkoordination. Der Antrieb - auch als Drang, Stimmung, Motivation oder einfach nur als Handlungsbereitschaft bezeichnet - ist der Motor des Verhaltens. Nach Lorenz ist er eine sich im Organismus ansammelnde Energie, durch die ein Lebewesen zu einem Verhalten veranlasst, "angetrieben" wird, wenn es sich z.B. bei Hunger auf die Suche nach Nahrung begibt. Zur Realisierung seiner Antriebe hat jedes Lebewesen spezifische, an seine Umwelt angepasste Bewegungsweisen, die Erbkoordinationen, zur Verfügung, im genannten Beispiel etwa das Aufknacken von Nüssen bei Eichhörnchen oder das Fangen von Mäusen bei Katzen. Eibl-Eibesfeldt nennt die Erbkoordinationen angeborenes Können (1978, 49). Die Erbkoordinationen werden von dem sogenannten angeborenen auslösenden Mechanismus (AAM) in Gang gesetzt, wenn in der Wahrnehmungswelt des Tieres das richtige, d.h. das auslösende Objekt erscheint. Der AAM stellt die Verbindung zwischen Sensorik und Motorik her. Er arbeitet wie ein Filter, der die hereinkommenden Reize der Umwelt mit angeborenen gespeicherten Mustern vergleicht. Eibl-Eibesfeldt nennt ihn daher auch das angeborene Erkennen (1978, 121). Es sind aber nur einzelne Merkmale an einem Objekt, die Schlüsselreize, auf die der AAM reagiert, etwa eine bestimmte Form, Farbe, Größe. Um diese Schlüsselreize zu finden, macht der Organismus sich aktiv auf die Suche nach ihnen. Diese Suchphase wird in der Ethologie Appetenzverhalten genannt und wurde erstmals von Wallace Craig beschrieben. Die "aus diesen drei Gliedern bestehende Kette" (Lorenz 1978, 230) lässt sich schematisch so darstellen:



Dieses System wurde von Lorenz selbst als das Craig-Lorenzsche Schema der Instinkthandlung bezeichnet (Lorenz 1967, 501). Es beschreibt die grundlegenden Beziehungen zwischen den einzelnen Teilen des Systems. Keinesfalls jedoch darf man sich das Instinkt-

system als einen starren Mechanismus vorstellen, der ein immer gleiches Verhalten generiert. Denn um ein Instinktverhalten den gerade aktuellen, von Sekunde zu Sekunde wechselnden Umweltgegebenheiten anzupassen, muss der Organismus "Augenblicks-Informationen" empfangen können, mit deren Hilfe er sich orientiert und den Ablauf einer Erbkoordination den äußerlichen Gegebenheiten anpasst, z.B. die Laufbewegungen den Unebenheiten des Bodens entsprechend variiert. Diese räumlich steuernden Reflexe werden Taxien genannt und Erich von Holst gebraucht das Bild vom "Mantel der Reflexe", der die angeborene Bewegung - wie ein Mantel - von allen Seiten umgibt und überlagert (Lorenz 1978, 252). Des weiteren können die einzelnen Teile des Instinktsystems komplex ineinander geschaltet sein, indem z.B. das einleitende Appetenzverhalten noch nicht zur Endhandlung führt, sondern der AAM ein weiteres spezielleres Appetenzverhalten aktiviert, so dass eine ganze instinktive Handlungskette entsteht. Beide Vorgänge haben nichts mit Lernen zu tun, da dabei keine Information dauerhaft gespeichert wird.

Dieses Schema des tierischen Instinktverhaltens übernimmt Gehlen von Lorenz und legt es seinen Überlegungen von der Instinktreduktion beim Menschen zugrunde⁸. Tiere bleiben immer innerhalb der Grenzen des Instinkts. Im Laufe der Evolution wurde der Instinkt zwar durch allerlei Formen des Lernens immer flexibler gemacht. Doch selbst die erstaunlichsten Lernleistungen liegen, wie Gehlen sich ausdrückt, "irgendwo auf dem Wege zu einer instinktiven Endphase des Verhaltens" (M 29), sie dienen dazu, die Erreichung eines biologischen Zieles effektiver zu machen. Dabei bleiben die angeborenen Komponenten des instinktiven Verhaltens (Antrieb, Auslösemechanismus, Erbkoordination) jedoch unverändert. Erst beim Menschen verändern sich diese Komponenten selbst. Eben darin besteht die Instinktreduktion. Sie betrifft nach Gehlen alle drei Teile des Systems, wenn auch in unterschiedlichem Maße: Die Erbkoordination bzw. Erbmotorik ist beim Menschen bis auf kleinste Reste völlig verschwunden. Auch die Auslösemechanismen sind so weitgehend reduziert, dass von einer angeborenen selektiven Wahrnehmung der Umwelt kaum die Rede sein kann; und die wenigen Reize, auf die der Mensch noch instinktiv anspricht, etwa das Kindchenschema und

⁸ Zur Verdeutlichung sei hier erwähnt, dass Lorenz (und ebenso Gehlen), wenn von *Instinktverhalten* die Rede ist, das sichtbare Verhalten, d.h. die Erbkoordinationen, meint, mit dem bloßen Begriff *Instinkt* dagegen meist nur die Antriebsseite des ganzen Systems, insbesondere wenn vom Menschen die Rede ist. Den Begriff Erbkoordination übernimmt Gehlen erst spät in sein Werk, z.B. in dem im Nachlass gefundenen Manuskript "Fortschritte der Instinktforschung beim Menschen", geschrieben vermutlich 1970 (GA4 222ff). In früheren Arbeiten verwendet er Otto Storchs Begriff der Erbmotorik, der jedoch inhaltlich dasselbe bedeutet. Auch den Begriff des angeborenen auslösenden Mechanismus findet man bei ihm sehr selten, er spricht nur von Auslösern, also den externen empfangenen Reizen, was insofern irreführend ist, als es ja nicht der Reiz an sich ist, der eine Reaktion auslöst, sondern der interne Mechanismus, der auf diesen Reiz anspricht.

die sexuellen Auslösereize, unterliegen einer Entdifferenzierung oder "Verwischung" (A 117). Für die Antriebe konstatiert Gehlen ebenfalls eine Entdifferenzierung, d.h. eine "Aufdröselung der bei den Tieren genau umschriebenen Instinktklassen" (A 113). Die Antriebe des Menschen sind, ihrer vorprogrammierten motorischen Ausführung durch die Erbkoordinationen beraubt, ziellos und strukturlos geworden. Während das Tier trotz aller Lernleistung im Korsett des Instinkts verhaftet bleibt, ist dieses beim Menschen zerbrochen. Dadurch ist im Reich des Lebendigen ein "scharfer Gegensatz" (A 20) entstanden, der Tier und Mensch grundsätzlich trennt.

Die Instinktreduktion hat zwei gefährliche Folgen für das Lebewesen Mensch: Reizüberflutung und Antriebsüberschuss. Das Tier hat angeborene Mechanismen der Reizverarbeitung, sowohl für die Reize von außen (Wahrnehmungen) wie für die Reize von innen (Bedürfnisse). Erstere werden durch die AAM's gefiltert und verarbeitet, letztere werden durch die Erbkoordinationen, also zielgerichtete Bewegungsweisen, zu einem biologisch sinnvollen Abschluss gebracht. Da jedoch beim Menschen die AAM's ebenso wie die Erbkoordinationen reduziert sind, findet eine adäquate Verarbeitung äußerer wie innerer Reize nicht mehr statt. Sie prasseln sozusagen ungefiltert und unverarbeitet auf den Organismus ein. Das Fehlen einer biologisch sinnvollen Filterung von aufgenommenen Reizen der Außenwelt führt zu einer Reizüberflutung. Die Welt erscheint als ein unstrukturiertes Chaos, sie wird vieldeutig (die Welt des Tieres ist eindeutig), ein "Überraschungsfeld" (M 36). Auf der anderen Seite führt die fehlende Automatik der Befriedigung der Antriebe durch eine Erbkoordination zu einem Überschuss innerer Antriebsenergie, die nicht mehr automatisch in sinnvollen Handlungen verarbeitet werden kann. Der Mensch empfindet daher einen chronischen Antriebsüberschuss. Beide Entwicklungen kann man keinesfalls als überlebensförderlich bezeichnen. So lässt der Vergleich von Mensch und Tier auf biologischer Ebene nur einen Schluss zu: Die Mängelhaftigkeit des Menschen, d.h. seine organische Unangepasstheit, der Zerfall des Instinktsystems, die Reizüberflutung durch die Offenheit der Sinnesorgane, der Überschuss an nicht zielgerichteter Antriebsenergie - dies alles bedeutet eine existentielle Verunsicherung und Gefährdung, eine "konstitutionelle Riskiertheit des Menschen" (M 60).

Doch stellt sich angesichts dieses Befundes unweigerlich die Frage: Wie hat denn dieses Mängelwesen überlebt, wenn es doch biologisch gar nicht überlebensfähig war? Und dabei zeigt sich, dass die biologische Mängelhaftigkeit nur die eine Seite der Medaille ist. Was zunächst als Bedrohung erscheint, nämlich die Nichtanpassung des Menschen an eine Umwelt, eröffnet ihm auf der anderen Seite ungeahnte Möglichkeiten. Denn ein Lebewesen, das nicht mehr in eine spezifische Umwelt eingebunden ist, bekommt einen gewaltigen

Handlungsspielraum. Wenn der Mensch keine angeborenen Erbkoordinationen mehr besitzt, wenn die klar umrissenen Antriebe sich auflösen, dann ergibt sich daraus die Möglichkeit, das Handeln selbst zu bestimmen statt es von der Natur vorgeschrieben zu bekommen. Der Mensch ist nicht mehr wie das Tier an die Umwelt, die jeweilige Situation gebunden, er ist situationsfrei. "Dass der Mensch situationsfrei ist, bedeutet seine Unabhängigkeit von dem je zufälligen 'Istbestand' der gerade vorgefundenen Situation" (GA4 93).

Durch die Instinktreduktion gibt es keine feste Koppelung, keinen Automatismus mehr von Antrieb und Bewegungsfolge. Zwischen Antrieb und Handlung hat sich eine Lücke aufgetan, ein "Hiatus" wie Gehlen sagt. Die Antriebe führen nicht mehr automatisch zu einem Verhalten, die Schlüsselreize, die der Mensch noch besitzt, lösen keine Erbkoordinationen mehr aus, sie haben ihre auslösende Funktion verloren. Weder die Reize von innen (der Antrieb), noch die Reize von außen (die Umweltreize) führen automatisch zu einer Reaktion. Die Automatik ist unterbrochen. Daher beschreibt Gehlen den Hiatus als "eine weitgehende Unabhängigkeit der Handlungen sowie des wahrnehmenden und denkenden Bewusstseins von den eigenen elementaren Bedürfnissen und Antrieben oder die Fähigkeit, beide Seiten sozusagen 'auszuhängen' " (M 53). Beim Tier gibt es nur die direkte Triebbefriedigung. Der Mensch dagegen ist vom Druck unmittelbarer Bedürfnisse befreit. Er kann einem Antrieb nachgeben, er kann sich aber auch dagegen stellen. Und selbst dort, wo er einem Antrieb nachgibt, ist das kein naturhafter Automatismus, sondern setzt, mehr oder weniger bewusst, eine Entscheidung voraus. Der Hiatus zwischen Antrieb und Handlung macht den Menschen zu einem prinzipiellen Nein-sagen-Köner (Scheler). Er bewirkt eine Distanzierung von der Natur, nämlich der eigenen Antriebsnatur. Damit ist dem Menschen die Fähigkeit zur Ablösung vom Organischen gegeben, vom eigenen Trieb, ja letztlich im Selbstmord vom eigenen Leben. Er ist "nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern 'umweltfrei' und, wie wir es nennen wollen, 'weltoffen' "(Scheler 1998, 38).

Die Sonderstellung, die der Mensch im Reich des Lebendigen hat, liegt in dieser Weltoffenheit und Umweltenthobenheit. Nicht in einzelnen körperlichen Merkmalen oder geistigen Leistungen unterscheidet der Mensch sich vom Tier, sondern im Menschen hat die Natur ein vollkommen anderes Prinzip der Lebensbewältigung erfunden. Tiere sind organisch und instinktmäßig an ihre Umwelt angepasst, sie verhalten sich entsprechend der aktuellen Situation mit sicheren, weil vorgegebenen Bewegungen. Der Mensch dagegen ist nicht mehr umweltgebunden, weder im Organischen noch in seinem Verhalten. Er ist vom unmittelbaren Bedürfnisdruck, von der gegenwärtigen Situation entlastet, er kann die Bedürfnisbefriedigung zurückstellen, sich von der Situation distanzieren. Nicht Anpassung, sondern Distanzierung ist

für Gehlen das Grundprinzip des Menschen. Die Sonderstellung hat daher eine negative und eine positive Seite. Auf der negativen Seite ist der Mensch unangepasst, nicht mehr umweltgebunden und deswegen das gefährdete, das "riskierte Wesen" (M 32). Auf der positiven Seite aber erzwingen seine unfertigen Organe und sein unfertiges Verhalten eine ganz neue Lebensweise. "So zieht der Mensch aus den, vom Tier her gesehen, abnormen Bedingungen gerade die Mittel seiner menschlichen Lebensführung" (GA4 96). Der fehlende Automatismus zwischen Antrieb und ausführender Bewegung ermöglicht *und* erzwingt, Antrieb und Bewegung willentlich auszuführen. Der Hiatus, die Distanz zur Natur, macht den Menschen zu einem Handelnden.

Seine Fähigkeit zum Handeln ist das Mittel, mit dem das Mängelwesen Mensch seine defizitäre Natur überwinden kann. Da er nicht mehr an die Natur angepasst ist, muss er die Natur sozusagen an sich anpassen, er muss sie nach seinen Vorstellungen verändern. Da die jeweils vorgefundene Situation nicht mit Sicherheit die benötigten Bedingungen des Überlebens enthält, sind diese vom Menschen durch geplante, voraussehende Veränderung der Naturumstände herzustellen. "Die Glieder unserer Anschauung erläutern sich jetzt gegenseitig: ein organmangelhaftes Wesen steht vor uns, der sicheren Instinkte weitgehend entbehrend, ausgesetzt der unbestimmten Fülle der offenen Welt, die keine Einpassung ihm ausliest ... Eine voraussehende, tätige Veränderung dieser Welt ins Lebensdienliche wird die bare Existenz dieses Wesens allein ermöglichen" (GA4 86). Der Mensch ist *von Natur aus* auf handelnde Umschaffung der Welt angewiesen. Handlung wird für Gehlen zum fundamentalen Begriff, um das Wesen des Menschen zu beschreiben. Der Mensch kann nicht nicht handeln. Handeln ist der Inbegriff der menschlichen Natur. Er ist primär ein handelndes Wesen, kein denkendes, kein animal rationale.

Dass der Mensch handeln kann, einen freien Willen hat und sich Ziele setzt, ist keine neue Erkenntnis Gehlens. Neu aber ist der Ansatz, die Geistseite des Menschen mit der Naturseite in Zusammenhang zu bringen und den Geist schon in seinem körperlichen Unterbau aufzuweisen. In dualistischen Konzeptionen stehen Natur und Geist unverbunden nebeneinander. Demgegenüber behauptet Gehlen, dass geistige Fähigkeiten nicht auf jeder zufälligen körperlichen Basis aufbauen können. Wenn Geist Unabhängigkeit von der Natur bedeutet, muss diese Unabhängigkeit schon in der Physis vorhanden sein. Der Geist hat also körperliche Voraussetzungen. Der nicht-festgestellte Mensch, der von Natur aus zur Veränderung seiner Umwelt genötigt ist, um aus ihnen Mittel seines Überlebens zu erschaffen, muss die Dinge seiner Umwelt sachlich und objektiv betrachten, sie erkennen und begreifen. Dieser geistige Vorgang des "Begreifens" setzt jedoch von idealistischen Positionen nicht gesehene Hand-

lungen voraus, nämlich den physischen Akt des "Begreifens". Dieser scheinbar so harmlose Akt des willentlichen Greifens hat eine Fülle physischer Vorbedingungen, mit einem Wort, er setzt eine Fülle physischer Veränderungen voraus, wie sie im ganzen Tierreich nicht zu finden sind. Nur wer den Menschen als Handelnden sieht, erkennt, dass geistige Vorgänge wie das "Begreifen" letztlich aus Handlungen entspringen (Begreifen durch Greifen). Die geistigen Eigenschaften und Leistungen des Menschen müssen vom Handeln her betrachtet werden. Nur vom Standpunkt der Handlung aus wird die *gesamte* physische und geistige Organisation des Menschen verständlich.

Bedeutet die Umweltenthebung mit ihren negativen Folgen der Reizüberflutung und des Antriebsüberschusses eine gefährliche Belastung, muss es demnach die wichtigste Aufgabe des Menschen sein, sich von dieser Belastung zu befreien und sein physisches Nicht-festgestelltsein selber "festzustellen". In allen Teilbereichen seines reduzierten Instinktsystems (in Motorik, Sensorik und bei den Antrieben) muss der Mensch seine Offenheit und Plastizität selber feststellen. Er erlernt dazu motorische Strukturen (Bewegungen), sensorische Strukturen (Bedeutungsmuster) und Antriebsstrukturen (Gewohnheiten). Gehlen nennt diesen Vorgang Entlastung (M 19). In der Entlastung holt der Mensch "aus sich eine sehr komplizierte Hierarchie von Leistungen heraus" (M 37). Erst dieser eigentätige Aufbau von Leistungen befähigt den Menschen zu einer wirklichen produktiven Auseinandersetzung mit der Umwelt. Deswegen ist der Mensch ein "Wesen der Zucht: Selbstzucht, Erziehung, Züchtung als In-Form-Kommen und In-Form-Bleiben gehören zu den Existenzbedingungen eines nicht festgestellten Wesens" (M 32).

Durch Entlastung stellt der Mensch sein von Natur nicht festgestelltes Wesen eigentätig fest und erschafft sich selbst die Mittel seines Überlebens, indem er sich und die Welt um sich in einer Form, die für ihn von Nutzen ist, verändert. Die Gesamtheit der vom Menschen ins für ihn Lebensdienliche umgearbeiteten Natur heißt Kultur. Gemeint ist damit nicht nur Kultur im Sinne der materiellen Gegenstände (Geräte, Waffen, Kleidung, Wohnung usw.), sondern auch das Umformen der eigenen physischen Natur in eine seiner Lebensweise entsprechende neue oder zweite Natur. Der Mensch ist das Produkt seiner eigenen Tätigkeit, er ist wie Gehlen sagt, Mängelwesen *und* Prometheus (A 46). Das Mängelwesen und das handelnde und kulturschaffende Wesen sind die zwei Seiten einer Medaille. Seine physische Nicht-festgestelltheit, sein "offenes Programm" (Lorenz) ist die notwendige Voraussetzung für Handeln und Kultur. Er ist von Natur aus ein Kulturwesen (M 80).

Grundlage der Gehlen'schen Anthropologie ist also die Mängelhaftigkeit des Menschen. Diese versucht er *empirisch* zu belegen, er will anhand biologischer Fakten die Unangepasstheit des Menschen nachweisen. Dieser Nachweis scheitert jedoch gerade am empirischen Material. Im Folgenden soll zunächst die Aussage von der organischen Mängelhaftigkeit untersucht, anschließend die Veränderungen am Instinkt beim Menschen anhand der drei Instinktkomponenten aufgezeigt werden.

2.2. Der Mensch als organisches Mängelwesen

Der Mensch, sagt Gehlen, ist ein organisches Mängelwesen. Er hat keine besonderen Sinnesorgane, keine Angriffs- und Verteidigungswaffen, kein Fell als Witterungsschutz und so fort mit allen den schon aufgezählten Merkmalen. Das Mängelwesen ist das Wesen, dem es an umweltspezifisch angepassten Organen mangelt. Mängel, schreibt Gehlen, sind als "Unangepasstheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d.h. als Unentwickeltes zu bezeichnen" (M 33). Der Mensch ist mangelhaft, *weil* er unangepasst ist. Die Ausdrücke mangelhaft, unspezialisiert und unangepasst bezeichnen alle denselben Sachverhalt: Der Mensch lebt außerhalb jeder bestimmten ökologischen Nische. Diese Auffassung vom Menschen als einem Wesen mit erheblichen Defiziten in seiner Naturausstattung klingt zunächst ganz überzeugend und ist ja auch dem Menschen, wenn er über sich selbst nachdachte, von jeher aufgefallen. Aber ist dieser Gedanke bei genauerer Betrachtung wirklich haltbar? Ist der Mensch tatsächlich das unvollkommene, das schlecht ausgestattete Wesen? Die Kritik lässt sich in zwei Teilfragen zerlegen:

1. Stimmt überhaupt die Voraussetzung der These, die Auffassung nämlich, dass das Tier das gut angepasste, das nicht-mängelhafte Lebewesen ist?
2. Hat der Mensch tatsächlich keine Spezialorgane entwickelt, die nur er besitzt, und die man daher als arttypische Anpassungen charakterisieren kann?

Die erste Frage ist schnell beantwortet, ohne dass man dazu empirische Fakten heranziehen muss. Es geht hierbei um eine genauere Analyse des Begriffs "mangelhaft". In einer ersten Antwort könnte man mangelhaft mit "schlechterer Leistung" gleichsetzen: Der Mensch ist mangelhaft, weil seine Leistungen hinter denen von Tieren zurückbleiben. Es wird dabei dem Menschen *das* Tier gegenübergestellt, also nicht eine bestimmte Spezies, sondern die Gesamtheit aller Tiere. Da ist es nicht schwierig, eine Art zu finden, die besser hört als der

Mensch, eine die besser sieht, schneller läuft, besser springen, schwimmen, klettern kann. Aber was soll damit bewiesen werden? Sicherlich sehen z.B. Greifvögel besser als Menschen und doch ist das Sehvermögen von höheren Affen inklusive des Menschen eines der besten im Tierreich; denn die Fähigkeit zu räumlichem Sehen, zum Akkomodieren (Scharfstellen je nach Entfernung des Objekts) und zum Farbsehen besitzen die allermeisten Tiere nicht. Und auch was die Sehschärfe betrifft steht der Mensch mit an der Spitze (Knußmann 1996, 319f). Besonders schlecht schneidet in dem Sehschärfetest die Fliege ab und doch weiß jeder aus eigener Erfahrung, dass eine Fliege aufgrund ihres Rundumblickes kaum zu überraschen ist. Welche Art verfügt also über die besseren Sehfähigkeiten? Wer ist hier gut und wer schlecht angepasst? Man kann die Organausstattung und Leistungen eines Tieres nur dann sinnvoll als gut oder schlecht beurteilen, wenn man es innerhalb seines Lebensraumes betrachtet, innerhalb dessen sie einen evolutionären Vorteil darstellen. Außerhalb einer bestimmten ökologischen Nische verliert jede spezielle Leistung ihren Nutzen. Deswegen macht es keinerlei Sinn, Spezies aus verschiedenen Lebensräumen hinsichtlich einzelner Leistungen zu vergleichen. Ein Vergleich zwischen dem Menschen und *dem* Tier ist biologischer Unfug, denn es gibt nicht *das* Tier. Dann könnte man auch dem Menschen einen Maulwurf gegenüberstellen und dessen, gemessen am Menschen, unbestreitbar schlechtere Sehfähigkeit als Mangel hinstellen, was aber keinen Sinn macht, denn scharfes Sehen ist für seinen Lebensraum einfach irrelevant. Es gibt kein artübergreifendes "richtiges" Maß an Sehschärfe. Keine Eigenschaft, kein Merkmal ist *an sich*, unabhängig von den äußeren Bedingungen, für ein Lebewesen von Vorteil oder von Nachteil. Bei einem derartigen Vergleich würde sich jede Tierart als mangelhaft erweisen.

Man könnte einwenden, der Begriff mangelhaft ist nicht im Sinne von "schlechterer Leistung" zu verstehen, sondern im Sinne von "schlechter angepasst" an eine Umwelt. Eine Spezies ist nicht dann mangelhaft, wenn sie hinsichtlich einzelner Leistungen schwächer ist als andere, sondern wenn ihr generell die Einfügung in eine ökologische Nische fehlt. So betrachtet wären Tiere gut angepasst, der Mensch dagegen mangelhaft. Dieser Gedanke impliziert jedoch zweierlei: dass es einerseits so etwas wie *die* optimale Anpasstheit der Tiere gäbe, andererseits *die* Unangepasstheit des Menschen. Beides ist jedoch ganz unbiologisch gedacht. Ein Lebewesen, das optimal funktionieren würde, das optimal angepasst ist, kann es evolutionär gar nicht geben. Denn die Evolution muss immer mit dem vorhandenen "Material" eine Lösung finden, die daher in den seltensten Fällen so gut sein kann, wie eine, die man theoretisch auf dem Reißbrett konstruieren würde. Genau das zeigen ja die vielen rudimentären

Merkmale, die jede Art mit sich herumschleppt.⁹ Außerdem hinkt die evolutionäre Anpassung zeitlich immer den Umweltveränderungen hinterher, weshalb es eine optimale Anpassung nie geben wird. Es kann in der Evolution keinen optimalen Zustand geben, es kann nur ein "besser" oder "schlechter" von Leistungen hinsichtlich der jeweiligen Umweltbedingungen der untersuchten Art geben, ein mehr oder weniger mangelhaft. In der mangelhaften Anpassung unterscheidet sich das Tier nicht prinzipiell vom Menschen.

Auf der anderen Seite kann es auch kein gänzlich unangepasstes Lebewesen geben. Hier stellt sich die Frage, wie gut und schlecht angepasst bzw. unangepasst überhaupt zu definieren wäre, anhand welcher Kriterien die jeweilige Angepasstheit einer Spezies *bewertet* werden soll. Ist etwa ein Delfin, der als früheres Landlebewesen mit Lungen atmet und immer wieder zum Luftholen auftauchen muss, besser oder schlechter als Fische angepasst? Ist ein Faultier, das zur Aufrechterhaltung seines Energiegleichgewichts nur äußerst langsame Bewegungen macht, gut oder schlecht angepasst? Das einzige Kriterium für die Angepasstheit einer Spezies ist ihr Überleben. Insofern sind alle heutigen Spezies inklusive des Menschen gut angepasst.

Nach diesen Überlegungen kann der Mensch also kein unangepasstes Lebewesen sein, denn ein solches wäre evolutionär ausgestorben. Daher müssten sich bei ihm, wie bei jeder anderen Spezies auch, Spezialanpassungen finden lassen. Solche aber bestreitet Gehlen. Wir kommen damit zu der zweiten der beiden vorhin genannten Teilfragen. Hierzu muss man sich empirische Befunde zu den einzelnen körperlichen Merkmalen des Menschen ansehen, um festzustellen, ob sie sich im Vergleich zu anderen Spezies weiterentwickelt haben. Als Vergleichsobjekte können dabei nur die nächsten verwandten Arten mit derselben phylogenetischen Vergangenheit dienen. Denn je ähnlicher die Arten, desto klarer lassen sich die jeweiligen *speziellen* Weiterentwicklungen der einen Art gegenüber der anderen aufzeigen. Als Vergleichsobjekt für den Menschen sind die drei Spezies der Menschenaffen heranzuziehen: Schimpanse, Gorilla und Orang-Utan, zusammenfassend als Pongiden bezeichnet. Wenn Gehlen mit seiner These von der menschlichen Unangepasstheit Recht hat, müsste sich zeigen, dass der Mensch - im Unterschied zu allen anderen Arten des Tierreichs - ab einem bestimmten Punkt seiner Evolution keine weiteren Spezialisierungen mehr gemacht hat, sich nicht mehr weiterentwickelt hat, dass er in seiner phylogenetischen Entwicklung stehen geblieben ist. Die Folge wäre dann, dass seine Organe im Vergleich zu denen der Menschen-

⁹ Dies ist auch ein Argument gegen den Kreationismus und die Annahme eines allmächtigen Schöpfergottes. Denn hätte ein "intelligenter Designer" die Tierarten so erschaffen, wie sie in der Gegenwart vorhanden sind, so kann man diese Kreationen nur als "Pfus" bezeichnen.

affen "primitiv" sind. Primitiv ist hier als terminus technicus gemeint und bedeutet so viel wie unentwickelt, in seiner Entwicklung stehengeblieben. Der Mensch wäre unspezialisiert, weil er phylogenetisch primitiv ist.

Primitivismen des Menschen

Anhand eines Vergleichs von Kopf, Gebiss, Hand und Fuß sowie weiterer Merkmale will Gehlen seine These von der Unspezialisiertheit und Unentwickeltheit des Menschen, von seiner "morphologischen Sonderstellung" deutlich machen. Er bringt dafür folgende Fakten vor (M 88ff): Die Kopfform eines erwachsenen Menschen hat viel mehr Ähnlichkeit mit der eines Schimpansenbabys als mit der eines ausgewachsenen Schimpansen: ein flaches Gesicht, senkrechte Zahnanlagen und einen stark gewölbten Gehirnschädel mit steiler Stirn. Anders herum gesagt: Ein Schimpanse hat in seiner Jugendzeit einen menschenähnlichen Schädel. Diese Menschenähnlichkeit im Jugendstadium von Schimpansen (und der anderen Menschenaffen) verschwindet jedoch in deren weiteren Entwicklung und die typischen Affenmerkmale setzen sich durch: die vorspringende Schnauze, die schrägen Zahnanlagen und der im Wachstum stark zurückgebliebene Gehirnschädel mit flacher Stirn. Offensichtlich gleichen sich Menschen und Menschenaffen in frühen Stadien der Ontogenese, entwickeln sich aber nach der Jugendphase auseinander. Während die Menschenaffen spezialisiertere Merkmale ausbilden, bleibt der Mensch auf der frühen, unentwickelten und unspezialisierten Stufe stehen.

Primitiv ist auch das menschliche Gebiss, es fehlen die großen Eckzähne der Menschenaffen und die dazu gehörige Lücke in der gegenüberliegenden Zahnreihe. Für die verschiedenen Klassen der Zähne des Menschen gilt, dass sie "sich am meisten dem Prototyp annähern, der als Ausgangspunkt der Entwicklung und Differenzierung bei den verschiedenen Primatengattungen gedient haben muss, dass sie einen vergleichswisen primitiven Zustand repräsentieren" (M 94). Ganz offensichtlich primitiv ist der Mensch bei einem Vergleich von Hand und Fuß. Der Fuß bei den Pongiden wie den übrigen Primaten ist ausgebildet zu einem Greiffuß mit opponierbarer Großzehe, die Hand zu einer Kletterhand mit verkürztem Daumen. Die Vordergliedmaßen sind verlängert, die Hintergliedmaßen verkürzt. Hände und Füße und mit ihnen Arme und Beine sind an das Leben auf Bäumen im Urwald angepasst. Keine dieser Spezialisierungen ist jedoch beim Menschen feststellbar. Hand und Fuß des Menschen sind morphologisch primitiver als die der Menschenaffen.

Weitere primitive Merkmale des Menschen hat der holländische Biologe Louis Bolk beschrieben, den Gehlen als seinen wichtigsten Gewährsmann für seine These von der organischen Mängelhaftigkeit des Menschen heranzieht: die fehlende Behaarung, die Erhaltung der Krümmungen der Körperachse, die späte Verknöcherung der Schädelnähte, die fehlende Pigmentierung u.a. (M 102, 106ff). Sogar den aufrechten Gang des Menschen versucht Bolk als primitives Merkmal zu erklären: Die anfängliche Krümmung des Embryokörpers aller höheren Säugetiere bleibt beim Menschen erhalten, während sie bei den Vierfüßlern in der späteren Embryonalentwicklung ausgeglichen wird. Aus der Beibehaltung der Körperkrümmung hat sich der aufrechte Gang des Menschen entwickelt, der somit die Folge des Verharrens auf einem Zustand aus der frühen Embryonalzeit wäre.

Das Fazit dieses Vergleichs: Der Mensch weist die unspezialisierteren, primitiveren Formen auf. Entweder hat er schon von Geburt an die innerhalb der Reihe der Primaten primitiveren Formen (wie bei Hand und Fuß, beim aufrechten Gang) oder er konserviert im Laufe seines Lebens frühe Stadien der Merkmalsentwicklung (wie bei Gebiss, Schädelform und Behaarung), die folglich im Vergleich zu den Menschenaffen nicht voll ausgebildet werden. Da aber in der Evolution die Entwicklungsrichtung immer von der unspezialisierten zur spezialisierten Form verläuft, niemals umgekehrt, sind die primitiveren Merkmale die phylogenetisch älteren. Der Mensch hat also die älteren Formen bewahrt, er hat sich nicht spezialisiert, während die Menschenaffen verschiedene Weiterentwicklungen durchgemacht haben.

Neben den *organischen* Unspezialisiertheiten nennt Gehlen als weiteres typisches Merkmal des Menschen und Ausdruck seiner Sonderstellung einen bestimmten Verlauf der individualgeschichtlichen Entwicklung. Schon Bolk hatte auf die Verlangsamung der menschlichen Ontogenese hingewiesen. Verglichen mit anderen Primaten kennzeichnet den Menschen eine besonders lange Kindheitsphase, die ihn für viele Jahre von der Betreuung und dem Schutz durch andere Menschen abhängig macht. Dieses Phänomen, das Gehlen ausführlich bespricht (M 44ff, A 20), wurde zuerst von dem Biologen Adolf Portmann beschrieben (Portmann 1956, 49ff): Das menschliche Baby ist bei seiner Geburt völlig hilflos, ja es kommt verglichen mit den Babys von Menschenaffen ziemlich unterentwickelt auf die Welt. Aufgrund dieser Unausgereiftheit bezeichnet Portmann es als "normalisierte Frühgeburt". Es ist morphologisch unproportioniert (zu großer Kopf, den es nicht einmal selber halten kann), es beherrscht keinerlei Bewegungen, verfügt über keine Kommunikationsmittel und keine ausgereiften Sinnesorgane. Kein anderes Neugeborenes, selbst bei Tierarten, die ebenso nicht voll ausgebildete Junge zur Welt bringen (z.B. manche Vogelarten), ist derart unterentwickelt, für so lange Zeit auf Schutz und Pflege seiner Eltern angewiesen. Verglichen mit den

Menschenaffen erreicht das Menschenkind erst mit einem Jahr den körperlichen Reifezustand, den Affenkinder bei ihrer Geburt besitzen (M 45). Man muss dieses erste Lebensjahr des Menschen "geradezu als eine Anormalität" (A 20) bezeichnen. Evolutionär gesehen, meint Gehlen, kann diese Unausgereiftheit sicherlich nicht von Vorteil sein. "Im Konkurrenzkampf mit wem und um was kann die verlängerte schutzlose Jugendzeit ein Selektionsvorteil gewesen sein, anstatt ein lebensgefährlicher Nachteil?" (M 125).

Ergebnisse der biologischen Anthropologie

Soweit einige der empirischen Fakten, auf die Gehlen seine Mängelwesenthese stützt. Ist diese These haltbar? Die heutige biologische Anthropologie widerspricht diesen Auffassungen. "Die charakteristisch menschlichen Merkmale sind entweder Ergebnisse einer kontinuierlichen Fortsetzung primatentypischer Evolutionstrends oder Neuerwerbungen, die auf der Basis tierprimatenhafter Strukturen (als Prädispositionen) entstanden sind" (Knußmann 1996, 351). Der Mensch fällt nicht aus der Reihe der Primatenevolution heraus. Er ist hinsichtlich seiner *biologischen* Merkmale weder zurückgeblieben und primitiv, noch hat er irgendeine herausragende Sonderstellung, die ihn unter den Primaten einzigartig machen würde. Die typischen Merkmale des Menschen sind vielmehr Weiterentwicklungen seiner tierischen Vorfahren, die sich in Auseinandersetzung mit der Umwelt, der natürlichen wie der sozialen, herausgebildet haben. Gerade seine zwei hervorstechendsten Merkmale, der aufrechte Gang und die Gehirnentwicklung, sind keineswegs als Unspezialisiertheiten anzusehen. Betrachten wir zunächst den aufrechten Gang. Folgendes Szenario nimmt man heute zu dessen Entstehung an:

Mit dem Beginn der Eiszeit vor etwa 5 Millionen Jahren trockneten große Teile der Regenwälder Afrikas aus und es entstanden weite Flächen von Grasland (Savanne) mit nur noch vereinzelter Baumgruppen. Der Rückgang der Wälder zwang den Menschenvorfahren, sich in diesen neuen Lebensraum vorzuwagen. Hier sah er sich einem veränderten Nahrungsangebot gegenüber. Seine bisherige Nahrung, die wohl der heutiger Schimpansen entsprochen hat (Früchte, Beeren, Knollen, Nüsse) war wesentlich spärlicher vorhanden. Zum Überleben musste er sich eine neue Nahrungsquelle erschließen. Gras existiert in der Savanne zwar im Überfluss, ist aber nährstoffarm und daher keine wirkliche Alternative. So blieb nur der Weg zu Fleischnahrung und ein Blick auf die Schimpansen und deren gelegentliche Fleischmahlzeiten (Insekten, kleinere Affen) zeigt, dass der Übergang zum Fleischverzehr keine völlig neue Entwicklung innerhalb der Reihe der Primaten darstellt. Mit der Größen-

zunahme des Gehirns muss Fleisch als Eiweißlieferant sogar immer wichtiger geworden sein. Wie die großen Viehherden zeigen, herrscht an Fleisch in der Savanne kein Mangel. Allerdings darf man sich den Frühmenschen sicher nicht als Jäger vorstellen, denn die Jagd setzt effektive Waffen voraus. Die einzig erreichbare Fleischnahrung bestand in den Kadavern verendeter Großtiere. Die frühen Hominiden erweiterten also ihre pflanzliche Nahrung, indem sie zusätzlich zu Aasfressern wurden (Blumenschine/Cavallo 1995, 68ff). Der Frühmensch jagte nicht nach Fleisch, sondern er sammelte Aas. Aas aber ist, im Unterschied zur Pflanzennahrung, unregelmäßig über ein Gebiet verstreut und wegen seines hohen Nährgehalts sehr begehrt. Um also Fleisch zu finden, musste der Menschenvorfahre ein weiträumiges Gebiet durchstreifen, er musste es regelrecht suchen. Für das Zurücklegen großer Strecken über den freien Erdboden war der aufrechte Gang sicher von Vorteil: Er bot besseren Überblick, ein potentieller Feind war früher zu erkennen. Jedoch dürfte nicht das Ausschauhalten der Hauptgrund für die Aufrichtung gewesen sein, sondern vielmehr das lange Laufen. War ein Kadaver dann gefunden, musste dieser, da die Konkurrenz (Raubtiere, Aasfresser) einen Verzehr vor Ort unmöglich machte, ins sichere Lager abtransportiert werden. Dass man dabei die Hände zum Tragen einsetzen konnte, verstärkte sicher die Tendenz zur Aufrichtung. Man kann sich den Frühmenschen als ein Lebewesen vorstellen, das Fleisch "sammelte". Die Umstellung in der Nahrungssuche erzeugte einen Selektionsdruck auf ausdauerndes und auch schnelles Laufen, das die Bedingung war, sich das Fleisch in Konkurrenz zu anderen Arten zu sichern. Der Mensch musste sich zu einem Läufer entwickeln (Reichholf 1990, 32ff).

Laufen kann man auf zwei oder auf vier Füßen. Die Primatenvorfahren des Menschen zeigten jedoch bereits eine starke Tendenz zur Aufrichtung, so dass die Entwicklung eines vierbeinigen Ganges mehr Umbildungen nötig gemacht hätte als die konsequente Weiterentwicklung der Aufrichtung. Das Laufen auf zwei Beinen besitzen alle höheren Primaten, insbesondere alle Pongiden, wenn auch nur in Nebenfunktion in unausgereifter Weise. Der Übergang eines Merkmals von der Nebenfunktion in die Hauptfunktion ist ein häufiger Vorgang in der Evolution (Remane/Storch/Welsch 1973, 243). Mit der kompletten Aufrichtung setzte der Mensch nur die Entwicklung der Primatenreihe fort. Begonnen hatte diese Entwicklung als Folge der Zunahme der Körpergröße bei einigen höheren Primaten. Sie konnten sich dadurch nicht mehr wie Eichhörnchen und Halbaffen springend und auf den Zweigen laufend fortbewegen, sondern sie mussten sich an den Ästen festhalten und sich mit den Armen hangelnd und den Beinen stemmend fortbewegen (Eibl-Eibesfeldt 1984, 823). Das Hangeln aber erfordert eine gewisse Aufrichtung des Oberkörpers, eine Veränderung (Verlängerung) der Arme und der Hände (Greifhand). Man nennt diese Fortbewegungsweise

Brachiation (von brachium = Arm). Während manche rezente Affen (z.B. Gibbons, Guerezas) die Brachiation zur Perfektion ausbildeten, hat der Mensch diesen Entwicklungsweg in einem Frühstadium verlassen, weshalb die Lebensweise der Ahnenform des Menschen semi-brachiatorisch genannt wird. Aber durch die mit der Brachiation verbundene aufgerichtete Körperhaltung waren morphologische Umbildungen verbunden, die als Präadaption an den aufrechten Gang gesehen werden können (Knußmann 1996, 301ff).¹⁰

Die aufgerichtete Fortbewegungsweise machte verschiedene anatomische Anpassungen notwendig wie die s-förmig gekrümmte Wirbelsäule zur Abfederung des Kopfes, die Umformung der Beckenknochen, des Kniegelenkes und die Verlängerung der Beine (ähnlich wie die Verlängerung der Arme bei der Brachiation). Die Schwerfälligkeit von Schimpansen beim zweibeinigen Gehen infolge ihrer gebeugten Hüft- und Kniegelenke zeigt, wie sehr der Mensch an seinen aufrechten Gang anatomisch angepasst ist. Die tiefgreifendste Umformung erfuhr der Fuß, der zu einem "spezialisierten *Stand- und Lauffuß*" (Knußmann 1996, 304) wurde. Um nämlich Standsicherheit auf zwei Beinen zu erreichen, ist eine größere Kontaktfläche mit dem Boden nötig als auf vier Beinen, andererseits bedeutet diese größere Kontaktfläche eine erhöhte Reibung und damit geringere Schnelligkeit beim Laufen. Als Kompromiss zwischen den beiden Zielen Standsicherheit und Laufgeschwindigkeit entwickelte sich das für den Menschen charakteristische Fußgewölbe, das einerseits durch seine halbmondförmige Auflagefläche genügend Standfestigkeit gibt, andererseits die Auflagefläche stark verringert - der Mensch läuft hauptsächlich auf Ferse und Ballen -, wodurch die Geschwindigkeit erhöht und Energie eingespart wird. Die Reduktion der Zehenlänge dient dem erleichterten Abrollen des Fußes. Dabei verschwand die Abspreizbarkeit der Großzehe. Sie taucht gelegentlich als atavistisches Merkmal auf, was beweist, dass der Greiffuß der Baumbewohner ursprünglicher ist als der Fuß des Menschen. Im Übrigen hat der Fuß einiges von der feinmechanischen Bewegungsmöglichkeit von Affen bewahrt, was die Möglichkeit, mit dem Fuß schreiben zu lernen, beweist. In erster Linie jedoch ist er eine Spezialanpassung für kraftsparendes Laufen. Mit dem gleichen Energieaufwand kann ein Mensch eine doppelt so lange Strecke zurücklegen wie ein sich auf vier Füßen fortbewegender Schimpanse. Er erreicht zwar beim Laufen keine Spitzengeschwindigkeiten, ist

¹⁰ Gehlens Gedanke, wonach der Mensch nicht von baumbewohnenden Vorfahren abstamme, sondern von überwiegend bodenlebenden Formen (die sogenannte Präbrachiatoren-Hypothese), kann heute nicht mehr aufrechterhalten werden. Gehlens Vorstellung war die folgende: Von einem gemeinsamen Vorfahren "ging die Entwicklung in zwei getrennte Richtungen, die sich immer mehr entfernten. Die eine Entwicklung führte zum aufrechten Gang und damit zum Menschen. Der Mensch hat also keine Vorfahren gehabt, die auf Bäumen gelebt haben. Die andere Entwicklungslinie führte zur Anpassung an das schwingende Klettern und damit zu den heutigen großen Anthropoiden" (GA4 441). Ausführliche Kritik dazu bei Karneth 1991, 93ff.

aber dafür umso besser geeignet, weite Strecken auf der Suche nach Nahrung zurückzulegen. "Der Mensch ist demnach im Vergleich zu den nicht-menschlichen Primaten keine lokomotorische bzw. morphologische Kompromissform, sondern hochspezialisiert" (Henke/Rothe 1999, 130).

Mit dem vermehrten Laufen und Suchen im Zusammenhang steht die Nacktheit, eine weitere spezifisch menschliche Neuanpassung. Die Nacktheit - genauer gesagt die starke Reduktion der Haardichte - ermöglichte es, die Haut als Abfuhrfläche der Körperwärme zu nutzen. Denn zugleich mit dem Rückgang des Felles entwickelte sich eine Vielzahl Schweißdrüsen in der Haut. Das Ausscheiden von salzhaltigem Wasser aus diesen Schweißdrüsen und seine Verdunstung auf der Haut entzieht dem Körper die innere Wärme, die als Folge langdauernder Aktivität entsteht. Der Mensch ist so in der Lage, lange Zeit aktiv zu bleiben, insbesondere lange zu laufen, was der Marathonlauf beweist. Andere Lebewesen der Savanne können das nicht. Raubkatzen z.B. sind zu langandauernder Verfolgung nicht fähig, sondern nur zu kurzen Sprints, weshalb sie sich bei der Jagd entweder anschleichen oder im Rudel jagen. Der Mensch dagegen entwickelte sich in seinem neuen Lebensraum zu einem Läufer, aber nicht zum Sprinter, sondern zum Ausdauerläufer. Noch heute jagen Buschmänner Antilopen, indem sie sie bis solange hetzen, bis diese wegen Überhitzung nicht mehr entkommen kann. Der Rückgang der Behaarung¹¹ zog wiederum neue Anpassungen nach sich: Die Haut wurde durch die verstärkte Bildung des Farbstoffes Melanin, der die gefährliche UV-Strahlung absorbiert, dunkler. Unter der Haut entwickelte sich als eine nur beim Menschen vorkommende Besonderheit das Unterhautfettgewebe, das zum Schutz vor nächtlicher Unterkühlung dient (Reichholf 1990, 147ff). Der Mensch ist folglich kein "nackter Affe", denn seine Nacktheit stellt nicht einfach einen Verlust an Haaren dar, sie ist vielmehr eine gezielte Anpassung an das Laufen. Der Mensch überlebte in der Savanne, weil er verglichen mit den Menschenaffen zum Ausdauerläufer und zum Sammler wurde. Die drei genannten Entwicklungen - Aufrichtung, Lauffuß, Nacktheit - bilden zusammen eine Einheit, und sind als spezielle Anpassung an die Nahrungsbeschaffung im neuen Lebensraum Savanne zu sehen (siehe auch Reichholf 1990, 125ff; Lovejoy 1995, 58ff; Henke/Rothe 1999, 130ff).

In einer ähnlich komplexen Wechselwirkung stehen die drei Merkmale Hand, Gehirn und normalisierte Frühgeburt. Gehlen meint, die menschliche Hand sei unspezialisiert, da sie im

¹¹ Die Reste menschlicher Behaarung widersprechen diesen Überlegungen nicht. Das Kopfhaar dient als Temperaturregler für das darunterliegende empfindliche Gehirn, in der Mittagshitze als Sonnenschutz, in der Nacht als Kälteschutz. Die Behaarung im Achsel- und Schambereich dürfte mit der Verbreitung sexueller Lockstoffe zu tun haben, da das an den Haaren entlang gleitende Drüsensekret intensiver verdunsten kann (Knußmann 1996, 321).

Vergleich zu der eines Schimpansen nicht so gut zum schnellen Klettern durch die Bäume geeignet ist. Dieser Gedanke impliziert, dass die Affenhand ein Spezialorgan für das Klettern wäre. Doch gebrauchen Schimpansen ihre Hand keineswegs nur zur kletternden Fortbewegung. Sie setzen sie auch ein, um damit Gegenstände zu ertasten und zu erkunden. Und sie setzen sie im sozialen Miteinander ein: "Sie geben sich versöhnlich die Hände, betteln mit offener Handfläche, winken, gestikulieren, verbergen demonstrativ, klopfen sich umarmend auf die Schulter, legen eine Hand behutsam auf den Kopf des Sozialpartners, schlagen, stampfen, trommeln oder drohen mit den Händen" (Lethmate 1994, 16). Es lassen sich somit mindestens drei Grundfunktionen einer Hand unterscheiden: Greifen, Tasten, Zeichen geben. Die Hand der Menschenaffen ist also keineswegs so eng spezialisiert, wie das in der Aussage von der "Kletterhand" impliziert wird. Umgekehrt ist die Hand des Menschen keineswegs so unspezialisiert, weil sie diese Kletterfähigkeit nicht besitzt (obwohl der Mensch im Erklettern von Felswänden enorme Leistungen erbringt). Sie hat zum einen die Tastfunktion noch stärker ausgebaut. Die Fingerkuppen sind reichlich mit Tastkörperchen ausgestattet und erlauben es, aller kleinste Unebenheiten zu erfühlen. Die Hand ist damit nicht nur ein ausführendes Organ, sondern ebenso ein Sinnesorgan. Sie hat zum anderen innerhalb der Greiffunktion sich auf den Feingriff spezialisiert. Beim Greifen lassen sich zwei grundsätzliche Arten unterscheiden: einen Kraftgriff, bei dem die ganze Hand einen Gegenstand umfasst und einen Präzisionsgriff, der nur mit Daumen und einem Finger ausgeführt wird.¹² Während die Pongiden von diesen beiden Möglichkeiten des Greifens eher den Kraftgriff fürs Klettern entwickelten, hat der Mensch sich auf den Präzisionsgriff spezialisiert. Im Vergleich mit allen anderen Primaten ist bei ihm die Opponierbarkeit des Daumens am stärksten ausgeprägt. Dies wird bewirkt durch seine enorme Verlängerung im Verhältnis zum Zeigefinger und seine weite Abspreizbarkeit. Der Daumen wird von starken Muskeln bewegt und kann jedem Finger gegenübergestellt werden; die Daumen von Schimpansen sind nicht in dem Maße abspreizbar und ihre geringere Länge ermöglichen nicht die geschickten Hantierungen der Menschenhand. Die Verlängerung und Abspreizbarkeit des Daumens erfordern Modifikationen an den Muskeln und Sehnen der Hand und dies setzt wiederum Veränderungen in den Handknochen und den Gelenken voraus (ausführlich beschrieben bei Wilson 2002, 147ff). Der Mensch hat dadurch drei neue Griffarten entwickelt, die ein Schimpanse nicht oder nur unzulänglich beherrscht:

¹² Diese Unterscheidung stammt von dem Anthropologen John Napier. Die Bedeutung der Hand in der Entwicklung des Menschen wurde von John Napier und Mary Marzke systematisch erforscht (siehe dazu Wilson 2002, 129ff).

- den seitlichen Zangengriff, bei dem Daumen und Zeigefinger einen kleinen Gegenstand, z.B. einen scharfkantigen Stein zum Schneiden, festhalten
- den Drei-Punkte-Feingriff, bei dem mit Daumen, Zeige- und Mittelfinger ein Gegenstand sicher gehalten werden kann, z.B. einen Stein, den man als Hammer oder Wurfgeschoss benutzt
- den Fünf-Punkte-Korbgriff, mit dem man einen Gegenstand auf dem offenen Handteller halten und ihn dabei mit den fünf Fingern bewegen kann (Wilson 2002, 144).

Rein anatomisch gesehen sind die Unterschiede der Hände von Menschen und Menschenaffen nicht sonderlich groß, weshalb sie auch erst in jüngster Zeit entdeckt wurden. Doch sie ermöglichten die Ausbildung ganz neuer kontrollierter Griffbewegungen. Die entscheidende Veränderung liegt aber weniger auf anatomischem Gebiet, sondern in der ungeheuren Weiterentwicklung der feinmotorischen *Steuerung* der Hand durch das Gehirn. Von allen Körperorganen nimmt die Hand zusammen mit dem Mund, dem Sprechorgan, das größte Areal zentralnervöser Repräsentation im motorischen Kortex ein (Schandry 2003, 147). Erst dadurch ist sie zu diesem "feinfühligem Manipulationsorgan" (Lethmate 1994, 16) geworden, mit dem ganz gezielte und feinste Bewegungen ausgeführt werden können. Die menschliche Hand ist also kein unspezialisiertes Organ, sondern sie hat die Fähigkeit des Manipulierens von Objekten durch ganz neue Formen des Präzisionsgreifens im besonderen Maße weiterentwickelt.

Mit der Entwicklung der Hand zum Manipulationsorgan steht die Größenzunahme des Gehirns in enger Wechselwirkung. Die phylogenetische Beziehung von Hand und Gehirn zeigt sich eindrücklich in der gleichen etymologischen Wurzel der Wörter "greifen" und "begreifen". Allerdings wäre es falsch, die Hand und mit ihr die Werkzeugtechnik als die entscheidende Ursache der Hirnentwicklung anzusehen. Die mit der Aufrichtung frei gewordenen Hände dienten zunächst zum Tragen von Nahrung und von Behältnissen und erst in einem zweiten, viel späteren Schritt auch zur Werkzeugherstellung und zur Jagd. Wichtiger für das Hirnwachstum dürfte die soziale Umwelt des Menschen gewesen sein. Die neue physische Umwelt und die neue Form der Nahrungssuche mit ihren erhöhten Anforderungen erzeugten einen Selektionsdruck hin zu Gruppen mit ausgeprägtem Sozialverhalten, zu immer stärkerer Kooperation und Kommunikation innerhalb der Gruppe. Das Gruppenleben mit seinem komplizierten Netz an Beziehungen der Gruppenmitglieder untereinander und dem Zwang zur Koordination der Handlungen, setzt ein großes Maß an Intelligenz voraus. "Menschliche Intelligenz ist primär soziale Intelligenz" (Volland 2009, 81). Die Anforderungen der natürlichen wie der sozialen Umwelt haben beide zum Gehirnwachstum beigetragen,

beide machten eine Erhöhung der Informationsverarbeitungskapazität, der Lernleistungen notwendig. Das Gehirn des Menschen entwickelte sich zum "Lernorgan".

Als solches wird das Gehirn auch von Gehlen gesehen: Es ist gerade sein Gehirn und dessen enorme Lernfähigkeit, so meint er, die dem nicht angepassten Menschen das Überleben ermöglichen, indem er sich Kultur erschafft. Das große Gehirn bringt die Kultur hervor, es ist als Anpassung an die Kultur zu verstehen, nicht als Anpassung an eine spezifische Umwelt. Man könne es daher keineswegs als Spezialorgan bezeichnen. "Es ist die unendliche Plastizität des Verhaltens, die im Gehirn repräsentiert ist, und in diesem Sinne ist das Gehirn zwar hoch entwickelt, aber keineswegs spezialisiert" (GA4 87). Gehlen, so scheint es, betrachtet das Gehirn als eine Art großes Reservoir an Nervenzellen, die zunächst unspezialisiert sind und durch Erfahrung und Lernen mit Inhalt "aufgefüllt" werden. Das Gehirn sei zwar leistungsstark, aber ohne vorgegebene Programme.

Aus Sicht der modernen Gehirn- und Kognitionsforschung ist diese Aussage nicht haltbar. Dies gilt sowohl anatomisch-funktionell wie lerntheoretisch. Anatomisch ist das Gehirn des Menschen, abgesehen vom viel größeren Neocortex, durch eine Fortsetzung des Trends zur Lokalisierung von Funktionen in bestimmten Hirnarealen gekennzeichnet (z.B. die beiden Sprachzentren). Typisch für das menschliche Gehirn ist außerdem die Lateralität von Funktionen, d.h. ihre Ansiedlung in nur einer Gehirnhälfte (Schandry 2003, 551ff). Stark lateralisiert sind z.B. die Sprache, die Fähigkeit zum Rechnen, Lesen und Schreiben (links angesiedelt), das Erleben von Musik und Rhythmus und das künstlerische Gestalten (rechts angesiedelt), alle Fähigkeiten, die bei Menschenaffen nur rudimentär vorhanden sind. Ein Spezialorgan ist das Gehirn des Menschen auch in Bezug auf seine Lernfähigkeiten. Schon die Ethologie hat gezeigt, dass verschiedene Spezies über unterschiedliche Lernbegabungen (Lern dispositionen) verfügen. Diese unterscheiden sich "nicht nur nach der allgemeinen Lernkapazität, sondern auch nach dem, was und wann bevorzugt gelernt wird" (Eibl-Eibesfeldt 1984, 114). Einzelne Arten haben jeweils speziell für ihre Umwelt vorbereitete Lernbegabungen: Eichhörnchen können sich hunderte von Stellen merken, an denen sie Nüsse vergraben haben, Zugvögel merken sich eine riesige Anzahl von Landmarken und Rastplätzen während eines Zuges und finden sie im nächsten Jahr wieder. Auch der Mensch hat solche Spezialbegabungen. Wir können uns eine fast unendliche Menge von Gesichtern und Stimmen merken und erkennen selbst unvollständig dargebotene Gesichter ziemlich treffsicher. Kleine Kinder merken sich längere Textstücke (z.B. Lieder, Gedichte) nach lediglich ein- bis zweimal hören und wiederholen sie fehlerfrei, selbst mit Wörtern, die sie dem Sinn nach nicht verstehen. Das Gehirn des Menschen, so die Auffassung der evolutionären

Psychologie, ist kein Allzweck-Computer, sondern besteht aus aufgabenspezifischen Modulen, die für unterschiedliche, für die Lebensweise des Menschen wichtige Aufgaben (wie Gesichtererkennen, Spracherwerb) entwickelt wurden (Oerter/Montada 2008, 52).

Als Folgeanpassung an die enorme Größenzunahme des Gehirns ist die körperliche Unausgereiftheit des Neugeborenen zu sehen, seine "normalisierte Frühgeburt" (Portmann). Denn schon in dieser unterentwickelten Form ist das Kind für die Frau bei Schwangerschaft und Geburt eine so große Belastung, wie bei kaum einer anderen Spezies im Tierreich. Allein der Durchgang des großen Kopfes durch den engen Geburtskanal ist bei keinem anderen Lebewesen mit so vielen Komplikationen und lebensbedrohenden Situationen verbunden wie beim Menschen. Bei keinem anderen Lebewesen hat sich Geburtshilfe durch Artgenossen entwickelt, Hebammen dürfte es wohl geben, seit es Menschen gibt. Würde sich zusätzlich zu dem großen Gehirn des Kindes, dessen Aufbau allein die Frau schon viel Energie kostet und das sie bewegungsmäßig in den letzten Schwangerschaftswochen ziemlich schwerfällig macht, auch noch der Körper normal ausbilden, so wäre der dafür erforderliche biologische und zeitliche Aufwand, die langandauernde Behinderung der Frau und die Schwierigkeiten bei der Geburt so enorm, dass sich eine solche Schwangerschaft evolutionär gar nicht hätte durchsetzen können. Die heutige Schwangerschaft beim Menschen ist ein Kompromiss zwischen der Überlebensfähigkeit des Kindes (es kommt so früh und unterentwickelt wie möglich auf die Welt) und der der Frau (die bei der Geburt schon bis zum äußersten belastet ist und trotz Schwangerschaft noch fähig sein muss, vor Gefahren zu flüchten). Die Unterentwicklung des Körpers ist die Voraussetzung für die Größenzunahme des Gehirns. Auch das späte Verknöchern der Schädelnähte ist eine spezielle Anpassung an die Geburt, kein primitives Merkmal. Es dient dazu, den Durchgang des großen Kopfes durch den Geburtskanal zu erleichtern. Die neun Monate Schwangerschaft sind das absolute, nicht weiter reduzierbare Minimum, welches ein zu früh geborenes Kind ohne moderne Medizin kaum überleben kann. Es reicht gerade aus, ein lebensfähiges Baby hervorzubringen, das nach der Geburt noch viele Monate benötigt, um körperlich auszureifen. Die Verlangsamung der menschlichen Ontogenese ist als Anpassung an das große Gehirn zu sehen - die normalisierte Frühgeburt als Folge der aufwändigen Bildung des Gehirns, die lange Kindheit als Folge der lange dauernden inneren Strukturierung des Gehirns (Reichholf 1990, 157ff).

Der Spezialist auf Nichtspezialisiertsein

Viele der von Gehlen als typisch für den Menschen genannten Merkmale erweisen sich bei einer genaueren Untersuchung keineswegs als Mängel und Unspezialisiertheiten, sondern als Weiterentwicklungen, die von seinen nächsten tierischen Verwandten *nicht* vollzogen wurden. Auch der Mensch hat Spezialisierungen durchgemacht. Der Begriff der organischen Mängelhaftigkeit, verstanden als das Fehlen aller Spezialisierungen, als Primitivität, die allein dem Menschen zukäme, kann nicht aufrechterhalten werden. Aber andererseits scheint der Mensch doch tatsächlich extrem unangepasst zu sein. Denn in der Tat lebt er ja in keiner ökologischen Nische, ist er, als Einzelindividuum in einen beliebigen Lebensraum versetzt, kaum überlebensfähig. Daran ändern nun auch die genannten Spezialisierungen nichts: Zwar hat der Vormensch Jahrmillionen in der Savanne gelebt, aber es wäre völlig falsch, den Menschen als ein an die Savanne angepasstes Lebewesen zu bezeichnen. Obwohl die typisch menschlichen Merkmale Weiterentwicklungen sind, hatte dies doch nicht eine enge Anpassung an einen ganz bestimmten Lebensraum zur Folge.

Blickt man auf das Tierreich, so findet man dort schon einige wenige Arten, die einen hohen Grad an Unangepasstheit aufweisen. Konrad Lorenz hat das für die Ratten unter den Nagetieren und die Raben unter den Vögeln dargelegt: "Es sind durchweg Formen, die der hochgetriebenen, differenzierten Spezialanpassung an einen bestimmten Lebensraum und eine bestimmte Lebensweise entbehren, gewissermaßen Durchschnittsvertreter der betreffenden zoologischen Verwandtschaftsgruppe" (Lorenz 1965, 472). Ihre fehlende Spezialanpassung machen sie jedoch mit einer jugendlichen Neugier und einer sehr hoch entwickelten Lernfähigkeit wett. Und dies ermöglicht es ihnen, in den verschiedensten Lebensräumen existenzfähig zu sein, weil sie mit der Zeit alles herausfinden, was zu ihrem Überleben nötig ist. Ein Kolkrahe kann so auf Vogelinseln die Lebensweise von Raubmöwen annehmen, in der Wüste die von Aasgeiern und in Mitteleuropa, wie die einheimischen Singvögel, die von Insektenfressern (Lorenz 1965, 518). Diese Arten sind zu "Kosmopoliten" (Lorenz 1965, 519) geworden. Somit gibt es schon im Tierreich "Mängelwesen", wenn man darunter Spezies versteht, die nicht eng an einen Lebensraum angepasst sind und daher mit den unterschiedlichsten Bedingungen zurechtkommen. Gehlen hat diesen Sachverhalt anerkannt und spricht von der "Umweltneutralität" (M 112) jener Tierarten, darin aber eine besondere Art der Spezialisierung zu sehen, weist er zurück.

Genau dies aber tut Lorenz. Er bezeichnet solche Arten als "Spezialisten auf Nichtspezialisiertsein" (Lorenz 1965, 472; 1973, 190f). Ihre Unspezialisiertheit ermöglicht keine Spitzen-

leistungen einzelner Organe oder Funktionen, da Spitzenleistungen nur innerhalb einer bestimmten ökologischen Nische entstehen können und ihren Sinn haben. Stattdessen zeichnen sich die Spezialisten auf Nichtspezialisiertsein durch Vielseitigkeit aus. In einem von Lorenz ausgedachten hypothetischen Dreikampf, dessen Bedingungen in einem Tagesmarsch von 30 km, dem Erklettern eines 4 m langen, frei aufgehängten Seiles und in einer Tauchleistung von 20 m Länge und 4 m Tiefe beständen, fände sich neben dem Menschen kein einziges Säugetier, das diese Leistung vollbrächte (Lorenz 1965, 473). Andere Bewohner der Savanne können zwar schneller laufen, wie die Raubkatzen, versagen aber im Ausdauerlauf und beim Schwimmen; oder sie können, wie der Elefant, lange laufen und auch schwimmen, versagen dafür beim Klettern. In dieser Vielseitigkeit besteht die Spezialisierung des Menschen, nicht in der einseitigen Konzentration auf eine Spitzenfertigkeit.

Betrachten wir die einzelnen Merkmale des Menschen, zeigen sie sehr wohl Spezialisierungen, Weiterentwicklungen. Es sind aber keine Spezialisierungen für einen bestimmten *Lebensraum*. Im Gegenteil entheben sie gerade von einem bestimmten Lebensraum. Das wird am auffälligsten bei der menschlichen Hand, die verschiedene Feingriffe entwickelte, damit aber ungeheuer viel mehr Möglichkeiten bietet als die Vorderextremität jeder anderen Spezies. Auch das Gehirn qualifiziert zu keiner speziellen Tätigkeit, dafür aber zu einer den jeweiligen äußeren Bedingungen anpassbaren Reaktion. Hand und Hirn ermöglichen am stärksten die Entspezialisierung des Menschen von einer bestimmten Umwelt. Des weiteren sorgt die "normalisierte Frühgeburt" des Menschen dafür, dass die Ausreifung des unterentwickelten Körpers, der Organe für Bewegung, Wahrnehmung und Kommunikation, unter dem Einfluss der sozialen Umwelt, d.h. einer bestimmten Kultur, erfolgt und von Anfang an das Kind in eine bestimmte Richtung formt. Portmann hat diese Zeit als "extra-uterines Frühjahr" (Portmann 1956, 68ff) bezeichnet, als ein außerhalb des mütterlichen Körpers verbrachtes Embryonaljahr. Der Mensch hat zwar spezialisierte Merkmale, allerdings nicht für einen Lebensraum, sondern für eine *Lebensweise*: für die des "Kosmopoliten". Der Mensch ist auf Kultur spezialisiert. Seine ökologische Nische ist die Kultur.

Die Begriffe unspezialisiert und unangepasst bedeuten für Gehlen dasselbe, er verwendet sie synonym. Lorenz dagegen differenziert zwischen beiden: Der Mensch ist organisch nicht spezialisiert, aber er ist sehr wohl angepasst, aber nicht an einen *Lebensraum*, sondern an eine *Lebensweise*. Gehlens Fehler besteht darin, dass er einen falschen Begriff von Anpassung hat. Denn Anpassung bedeutet für ihn soviel wie "Einpassung" (M 31, A 48), d.h. ein Lebewesen ist in eine Nische organisch und instinktmäßig eingepasst, und das ist der Mensch ja offensichtlich nicht. Aber die Evolutionstheorie hat keinen so eingeschränkten Begriff von

Anpassung (Adaptation). Angepasst bzw. geeignet, tüchtig, fit ist jedes Lebewesen, das im herrschenden Konkurrenzkampf einen Vorteil gegenüber anderen besitzt und damit seine Fitness erhöht. Angepasst ist derjenige, der durch Eigenschaften im Organischen oder im Verhalten mit den herrschenden Umweltgegebenheiten besser zurechtkommt als die Konkurrenten. Und das muss nicht immer der Spezialist sein. Die Nichtspezialisierung ist ja eben deswegen ein großer evolutionärer Vorteil, weil sie Selbstanpassung durch Lernen ermöglicht. Gehlen verkürzt den Begriff Anpassung, die für ihn organische Einpassung bedeutet und nicht Erhöhung der eigenen Fitness. Das aber ist eine zu enge Sichtweise. Der organisch unangepasste, mangelhafte Mensch erweist sich als empirisch unhaltbar.

2.3. Der Mensch als Instinkt-Mängelwesen

2.3.1. Veränderungen bei den Erbkoordinationen

Das einzige System, bei dem man bedenkenlos von Reduktion sprechen kann, sind die Erbkoordinationen. Lediglich beim Säugling hat die Humanethologie noch einige angeborene Bewegungsweisen festgestellt, die von Gehlen erwähnt werden (AS 110, US 129). Es sind dies Bewegungsweisen, die als "Saug-, Klammer- und Umarmungsbewegungen von Reflexen kaum zu trennen sind" (US 129). Beim Saugreflex werden beim Berühren von Lippen und Gaumen automatisch Saugbewegungen ausgelöst. Der Klammerreflex bei Hand und Fuß tritt in Aktion, wenn man die Handinnenfläche bzw. die Fußsohle berührt. Ein Säugling kann sich so mit vollem Gewicht einige Sekunden an einem Seil festhalten. Der Umarmungsreflex zeigt sich, wenn man ein Kleinkind in Rückenlage ruckartig nach unten absacken lässt; es breitet dann die Arme aus und packt daraufhin fest zu (Moro-Reaktion). Diese Bewegung ist angepasst für das Festhalten im Fell der Mutter: Wenn das Kind nach hinten fällt, krallt es sich reflexartig fest. Des weiteren erwähnt Eibl-Eibesfeldt nicht willentlich ausgeführte Schreitbewegungen, wenn man ein Neugeborenes aufrecht führt, koordinierte Schwimmbewegungen, eine Augenwischreaktion u.a. (Eibl-Eibesfeldt 1984, 50ff). Diese frühkindlichen Reste angeborenen Verhaltens haben für das Neugeborene einen wichtigen Überlebenswert, die meisten verschwinden jedoch nach einigen Monaten. Ansonsten hat der Mensch, abgesehen von Schutzreflexen, keinerlei fixierte Bewegungsprogramme mehr. Die Motorik eines erwachsenen Menschen ist "*instinktentlastet*, sie ist in dem Wie und Was ihres Vollzuges durch und durch gelernt" (A 110). Kann man beim Tier von einer angeborenen

Erbmotorik sprechen, ist im Gegensatz dazu die menschliche Motorik erworben. Gehlen bezeichnet darum das Bewegungskönnen des Menschen mit einem Ausdruck von Otto Storch als Erwerbmotorik.

Fragen wir noch genauer, worin diese Reduktion besteht. Da jede Erbkoordination in immer kleinere Teilakte muskulärer Aktivität zerlegt werden kann, ist es wichtig, sich eine sinnvolle Definition von Erbkoordination zu überlegen. Nach Eibl-Eibesfeldt kann man sie als eine wohlgeordnete Bewegung charakterisieren, die eine zweckmäßige "funktionelle Einheit" (Eibl-Eibesfeldt 1978, 31) darstellt, etwa Laufen, Springen, Klettern. Solche funktionellen Einheiten hat der Mensch nun in der Tat nicht mehr. Sicherlich kann das Nervensystem eines Neugeborenen Impulse leiten, können Muskeln aktiviert und einzelne Gliedmaßen bewegt werden. Aber wohlgeordnete Bewegungen sind das nicht, weder bei einzelnen Gliedmaßen allein, noch bei mehreren Gliedmaßen gleichzeitig. Instinktreduktion ist daher als ein Abbau vorgegebener, ererbter *Koordination* zu definieren, wie es ja der Begriff Erbkoordination ausdrückt. Das heißt nun nicht, die gesamte Bewegungsphysiologie des Menschen wäre abgebaut. Unterteilt man den Bewegungsapparat in fünf Koordinationsebenen, angefangen bei der einzelnen Muskelfaser, über den gesamten Muskel, die Muskelgruppe, die koordinierte Bewegung einer Extremität und schließlich die koordinierte Zusammenarbeit aller Glieder, dann sind lediglich die obersten beiden Ebenen reduziert, auf denen die Koordinationen zur Erzeugung einer *funktionellen* Bewegungseinheit des Organismus stattfinden. Die Bewegungen des Menschen sind nicht mehr angeborenermaßen koordiniert, sondern erlernt koordiniert. Auch erlernte Bewegungen sind wie Erbkoordinationen formkonstant, d.h. "Zusammenspiel und Ablauffolge der an ihnen beteiligten Muskelaktionen erfolgen nach einem vorgegebenen zeitlichen Muster" (Eibl-Eibesfeldt 1978, 69). Aber dieses Zusammenspiel bzw. die ihnen zugrundeliegenden neuronalen Verschaltungen sind nicht schon genetisch programmiert, sondern müssen in einem langen Prozess der Übung, der Selbstprogrammierung, erst fixiert werden.¹³

¹³ Die von Karneth (Karneth 1991, 123ff) und Thies (Thies 2000, 72ff) vorgetragene Kritik, beim Menschen sei es gar nicht zu einer Reduktion, sondern nur zu einem Zerfall instinktiven Verhaltens gekommen, läuft daher ins Leere. Nach Karneth wurden beim Menschen längere Ketten von Erbkoordinationen in ihre einzelnen Bestandteile, in kürzere Bewegungsfolgen aufgeteilt. Diese Einzelteile seien nun frei, durch Lernen und Neukombination zu neuen Koordinationen verbunden zu werden. Die Erwerbmotorik des Menschen setze also keine Reduktion im Sinne eines Abbaus von motorischen Programmen voraus, nur ihre Auftrennung. Geht man jedoch davon aus, dass die Koordination das entscheidende ist, das in der Erbkoordination verloren gegangen ist, dann ist es völlig zweitrangig, ob man nun Zerfall der Koordination oder Reduktion der Koordination sagt. Beides bedeutet dann dasselbe.

2.3.2. Veränderungen bei den Auslösern und Auslösemechanismen

Die zweite Teilkomponente des Instinkts ist der wahrnehmende und die Wahrnehmungen weiterverarbeitende Teil, d.h. der Auslösemechanismus. Für diese Komponente des Instinkts gebraucht Gehlen zur Beschreibung der Veränderungen den Begriff Reduktion nicht. Er spricht vom "Freiwerden der Sinnesorgane aus dem Einbau in die tierischen Funktionskreise" (M 30), von einer "Verwischung angeborener, scharf profilierter Unterschiede" bei den auslösenden Reizen, ihrer "Entdifferenzierung" (A 117). Statt einer selektiven Aufnahme und Verarbeitung von Reizen wie beim Tier entwickle sich beim Menschen eine "ungemeine Reiz- und Eindrucksoffenheit gegenüber Wahrnehmungen, die keine angeborene Signalfunktion" mehr haben (M 35). Die Folge davon sei eine Reizüberflutung des Organismus. Es stellen sich daher zwei Fragen:

1. Welche angeborenen Elemente werden in der menschlichen Wahrnehmung reduziert?
2. In welchen Bereichen der Wahrnehmung tritt eine solche Reduktion tatsächlich auf?

Angeborene Wahrnehmungsmuster

Die Verarbeitung von Reizen ist ein mehrstufiger Prozess. Auf der untersten, sozusagen gerätetechnischen Stufe bedeutet dieser Prozess die von der natürlichen Selektion getroffene Entscheidung, was und wie überhaupt wahrgenommen wird. Hier hat die Wahrnehmungspsychologie (und insbesondere die Richtung der Gestaltpsychologie, die sich dem Thema Wahrnehmung in besonderem Maße gewidmet hat) eine Fülle angeborener datenverarbeitender Mechanismen entdeckt. Sie gelten kulturübergreifend und sind schon bei Säuglingen (mit zunehmendem Alter in immer ausgereifterer Form) nachweisbar. Dazu gehören zunächst die *Konstanzleistungen* der Wahrnehmung (wie Ortskonstanz, Größen- und Formkonstanz, Farbkonstanz). Angeboren ist auch unsere *dreidimensionale Tiefenwahrnehmung*, die durch verschiedene Verrechnungsmechanismen aus dem zweidimensionalen Bild auf der Netzhaut rekonstruiert wird. Die Konstanzleistungen sorgen für das Wiedererkennen von Objekten und ihrer Lage im Raum und sind damit die Voraussetzung, dass wir uns überhaupt in der Welt orientieren können. Das *Wahrnehmen von Gestalten* ist bereits eine Stufe abstrakter. Dabei geht es nicht um eine möglichst realistische Wiedergabe, sondern um die Strukturierung des Wahrnehmungsfeldes in Figuren und Hintergrund. Unsere Wahrnehmung sucht geradezu nach Strukturen (Punkten, Linien, Formen), die sie aus dem Hintergrund hervorheben kann. Diese Strukturen werden dann nach festen Regeln (den sogenannten *Gestaltgesetzen*) zu einer Figur bzw. Gestalt organisiert. Diese Fähigkeit zur Gestaltwahr-

nehmung ist die Voraussetzung, invariante Gemeinsamkeiten verschiedener Objekte zu erfassen und damit Begriffe wie Hund, Blume, Haus (Gattungsbegriffe) zu bilden. Alle diese Mechanismen der Gestaltwahrnehmung dienen dazu, die Erscheinungen in eine sinnvolle Ordnung zu bringen, um sich in der Fülle der Eindrücke zurechtzufinden. Wahrnehmung ist keine eins-zu-eins-Abbildung von physischen Reizen, sondern in unserer angeborenen Wahrnehmungs- und Erkenntnisweise ist die Tendenz zu kategorisieren und zu ordnen, Gestalten und Strukturen zu suchen, zu vereinfachen und hervorzuheben angelegt.

Denn letztlich ist der Zweck der Wahrnehmung in Hinblick auf das menschliche Handeln zu suchen. Es geht nicht einfach darum, Objekte korrekt wahrzunehmen, sondern angepasst agieren und reagieren zu können. Empfangene Daten werden in einer handlungspraktischen Richtung interpretiert. Nicht die physikalisch korrekte Wahrnehmung ist allein entscheidend, sondern auch die handlungspraktische, *funktional korrekte Wahrnehmung* (Guski 1989, 21f). Die menschliche Wahrnehmung reagiert besonders auf Ereignisse und Bewegungen. Treten zwei Ereignisse direkt nacheinander auf, wird dies zwingend in einem Ursache-Wirkungs-Zusammenhang interpretiert; die Annahme, dass der Blitz den Donner verursacht ist zwingend, auch wenn man die physikalische Erklärung dafür nicht kennt. Die Kausalität ist eine angeborene, in den allermeisten Fällen korrekte Interpretation der Welt, keine subjektive Lernleistung. Bei der Wahrnehmung eines sich auf sie zubewegenden Objektes, z.B. eines sich gleichmäßig vergrößernden Schattens, antworten schon Säuglinge mit Abwehrbewegungen. Der visuelle Eindruck des Schattens wird vor aller Erfahrung als ein materielles Objekt auf Kollisionskurs interpretiert (Eibl-Eibesfeldt 1984, 86).

Der Mensch besitzt also angeborene Kategorisierungs- und Interpretationsprinzipien. Die Wahrnehmung dient nicht bloß der Aufnahmen von Information, sondern hat den Zweck, Handlungen zu steuern. Es wäre nicht sinnvoll, wenn jeder Mensch erneut die individuelle Erfahrung erlernen müsste, dass Objekte auf Kollisionskurs Schäden verursachen können. Die menschlichen Anschauungs- und Denkformen sind daher in derselben Weise wie körperliche Organe Anpassungen an seinen Lebensraum und seine Lebensweise¹⁴. Auch Gehlen verneint

¹⁴ Umstritten ist, was in diesem Zusammenhang der Begriff Anpassung zu bedeuten hat. Es stehen sich zwei konträre Auffassung gegenüber: die Evolutionäre Erkenntnistheorie und der Konstruktivismus. Einig sind sie sich nur in der Feststellung, dass die menschliche Wahrnehmung kein *direktes* Abbild der äußeren physikalischen Realität liefert, sondern durch angeborene Mechanismen konstruiert wird. Der Mensch hat wie jedes Tier angeborene kognitive Strukturen, apriorische Formen der Anschauung (Kant), die ein bestimmtes Bild der Umwelt zeigen. Die Streitfrage geht darum, wie exakt diese Anschauungsformen der Realität entsprechen. Die Evolutionäre Erkenntnistheorie behauptet, dass die Strukturen unseres Wahrnehmungsapparates recht genau die tatsächliche Wirklichkeit widerspiegeln, dass unsere Anschauungs- und Denkstrukturen zu den Strukturen der Realität passen, denn wäre dies nicht der Fall, hätte das Lebewesen Mensch wohl schwerlich überlebt. Dagegen behauptet der Konstruktivismus, die Passung zwischen der Welt und unseren internen Apparaten

nicht das Vorhandensein solcher angeborener Konstruktionsprinzipien, was seine Besprechung der Gesetze der Gestaltpsychologie beweist (US 135f). Wenn er von der Weltoffenheit des Menschen spricht, meint er nicht eine Reduktion von vorgegebenen Mustern oder Prinzipien der Wahrnehmung; sondern eine Reduktion der mit der Wahrnehmung mitgegebenen *Bedeutung* oder *Bewertung* der Wahrnehmung, die automatisch-instinktiv zu einer Reaktion führt. "Ihm [dem Menschen] steht nicht eine Umwelt instinktiv nahegebrachter Bedeutungsverteilung gegenüber" (M 36). Der Mensch nimmt zwar das typische und invariante eines Musters wahr, aber dieses Muster hat keine handlungsanleitende Bedeutung (Schlüsselreiz). Er besitzt apriorische Erkenntnisstrukturen, aber keine apriorischen Erkenntnisinhalte.

Angeborene Schlüsselreize und Auslöser

In welchen Bereichen der Umwelt tritt ein solcher Bedeutungsverlust von Reizen auf? Es gibt zwei Arten von auslösenden Reizen: Schlüsselreize, die von Objekten der Umwelt kommen, und Auslöser, die von Artgenossen ausgesandt werden. Im ersten Teilbereich der nicht-sozialen Umwelt zeigt das geschilderte Beispiel des Säuglings, der beim sich ausdehnenden Schatten eine Abwehrbewegung ausführt, dass es nach wie vor einen AAM gibt, der auf einen Reiz aus der Umwelt mit einer artspezifisch richtigen Reaktion antwortet. Doch die ausgelöste Reaktion ist rein "negativer", abwehrender Art, ein Schutzreflex. Man kann andere solche Reflexe aufzählen, wie das Zusammenzucken und Schulter Hochziehen bei einem lauten Knall oder die Schreckreaktion bei einem überraschenden Reiz, auf den mit Zurückziehen des Kopfes und Wegspreizen der Hände geantwortet wird, begleitet von einem schlagartigen Anstieg der Pulsfrequenz, was eine sinnvolle Körperreaktion für den Fall weiterer, gezielterer Abwehrbewegungen darstellt. Eibl-Eibesfeldt erwähnt als einen taktilen Schlüsselreiz das Krabbelgefühl eines Insektes auf der Haut, das eine Abschüttelbewegung zur Folge hat, da Insekten stechen und Krankheiten übertragen können (Eibl-Eibesfeldt 1978, 740). Das alles sind eher reflexartige Schutzreaktionen als zielgerichtete Instinkthandlungen. Schlüsselreize dagegen, die dem Menschen vor aller Erfahrung Feind, Beute oder Nahrung anzeigen würden,

bedeute nur, dass die vorhandenen Strukturen zweckmäßig sind, von der Selektion nicht ausgesiebt wurden und insofern eine taugliche Anpassung darstellen. Was sie aber mit der tatsächlichen Struktur der Realität zu tun haben, könne man niemals wissen, eben weil es unmöglich ist, sich außerhalb ihrer zu stellen. Die Streitfrage lautet, ob das Überleben der Spezies Mensch lediglich Adäquatheit unseres Wahrnehmens andeutet (Konstruktivismus) oder tatsächliche Korrektheit (Evolutionäre Erkenntnistheorie) (Bartels 1996, 162).

gibt es nicht mehr. Wer oder was gefährlich ist, was man essen kann und was nicht, muss jeder Mensch in seinem Leben neu erlernen.¹⁵

Anders dagegen ist es beim zweiten Teilbereich, der sozialen Umwelt. Auslöser werden alle die Reize genannt, die der nonverbalen Verständigung zwischen sozialen Partnern dienen, seien es nun morphologische Formen oder bestimmte Bewegungen (Ausdrucksbewegungen), die etwas signalisieren. Im Tierreich sind sie die einzige Form der Kommunikation. Doch auch beim Menschen hat die Humanethologie noch eine Fülle von angeborenen Signalen nachgewiesen, sowohl solche morphologischer Art (v.a. das Kindchenschema und das Partnerschema) als auch Ausdrucksbewegungen (Mimik, Gestik, Lautäußerungen). So löst das Kindchenschema, als erstes von Lorenz beschrieben, Verhaltensweisen der Brutpflege und ganz allgemein freundliche Reaktionen gegenüber Kleinkindern aus wie etwa Lächeln, Zuwendung, behutsamer Umgang, Streicheln. Die Reize, auf die der AAM anspricht, sind ein großer, stark gerundeter Kopf, kurze Arme und Beine, große Augen, Pausbacken, eine hohe Stimme u.a. Mit dem Heranwachsen des Kleinkindes und seiner zunehmenden Selbstständigkeit verschwinden diese Formen. Die zweite wichtige Klasse an Auslösern, die beim Menschen an morphologischen Merkmalen festmachen, sind die Idealfiguren von Mann und Frau (Partnerschema). Beim Mann sind dies breite Schultern und schmale Hüften, die die Fähigkeit zum Beschützen signalisieren, bei der Frau breite Hüften, eine schmale Taille, die weibliche Brust und rote Lippen, die Fruchtbarkeit signalisieren.

Die menschliche Mimik und Gestik

Sehr ausdifferenziert sind beim Menschen die Ausdrucksbewegungen, besonders die Mimik. Ausdrucksbewegungen entstehen aus Bewegungen, die ursprünglich keine kommunikative Funktion hatten, die aber durch ihr regelmäßiges Auftreten in einer bestimmten Situation zu einem vom AAM des Empfängers verstandenen Signal werden. Eine voll ausgeführte Instinkthandlung beginnt mit einleitenden Bewegungen, so etwa das Fletschen der Zähne, das der erste Schritt der zum Zubeißen führenden Handlungskette ist, oder das Einschnaufen als Vorbereitung zum schnellen Davonlaufen. Diese einleitenden Bewegungen haben einen ursprünglich rein biologischen Zweck. Da sie der Beginn einer Instinktbewegung sind, lässt

¹⁵ Es gibt allerdings Dispositionen dafür, bestimmte Reize stärker als andere als gefährlich oder angstausslösend anzusehen. Beispiele solcher Reize sind bestimmte Tiere (Schlangen, Insekten), Höhe, Dunkelheit, offene Plätze oder Fremde. Ob diese Reize tatsächlich dauerhaft mit Abwehrreaktionen verbunden werden, ist abhängig von der individuellen Erfahrung mit diesen Reizen. In jedem Fall ist aber die Abwehrreaktion keine Erbkoordination, sondern eine individuelle Vermeidungsstrategie (Phobie).

sich schon aus ihnen allein die jeweilige Stimmung oder Bereitschaft ersehen, aus der heraus eine anschließende Instinktbewegung erfolgt. Sie zeigen die "Intention" an, die ein Lebewesen gerade hat. Man nennt sie darum Intensionsbewegungen. Ein Artgenosse, der in der Lage ist, sie zu "verstehen", kann somit auf die innere Stimmung seines Gegenübers und dessen vermutliche Handlung schließen. Aus Intensionsbewegungen entsteht so ein Signal im Dienste der Kommunikation. Dieser Vorgang wird in der Ethologie Ritualisierung genannt (Franck 1985, 194ff). Er wird oft durch mimische Übertreibung der Intensionsbewegung verstärkt.¹⁶ An den mimischen Ausdrücken der Antriebe Aggression und Flucht, nämlich Wut und Angst, soll dies kurz erläutert werden. Typisch für den Ausdruck der Wut sind die zusammengekniffenen Augen und die geöffneten Mundwinkel. Dieser Blick entsteht, weil der Angreifer durch das Herunterziehen der Brauen seine Augen, die bei einem Angriff gefährdet sind, so gut wie möglich schützen will, und das Öffnen der Mundwinkel - bei Tieren das Zähne fletschen - der Beginn der Zubeißbewegung ist. Natürlich beißt der Mensch bei einem tatsächlichen Angriff nicht mehr zu, aber in der Vorfahrenreihe des Menschen sind diese vorbereitenden Gesichtsbewegungen, die in dieser Situation immer gleich auftraten, von dem Gegenüber als Hinweis eines bevorstehenden Angriffes verstanden worden und sie haben sich, auch nachdem ein Angriff nicht mehr durch Beißen erfolgte, in genau dieser Konstellation als Drohsignal erhalten. Der Angstaussdruck dagegen zeigt sich in den weit aufgerissenen Augen und dem geöffneten Mund, wodurch möglichst viel Information von der überraschenden Situation aufgenommen werden soll und zugleich durch tiefes Einschnaufen (geöffneter Mund) der Körper auf eine mögliche Flucht vorbereitet wird. Dieser Ausdruck zeigt dem Gegenüber eine aktuelle Fluchtmotivation an.

Die Entstehung des mimischen Ausdrucks als Signal einer Intention (Emotion) aus ursprünglich rein funktionalen biologischen Bewegungen bedeutet, dass die kommunikative Funktion des Emotionsausdrucks nur sekundär ist. Das schließt jedoch nicht aus, dass manche Emotionsausdrücke sich im Dienst der Kommunikation aus eher unbedeutenden Bewegungen besonders stark weiterentwickelten (ritualisierten). Ein Beispiel ist der Ausdruck der Trauer:

¹⁶ Es gibt noch eine zweite Entstehungsweise von kommunikativen Signalen, nämlich die Ritualisierung von Übersprungbewegungen. In manchen Verhaltensweisen treten gegensätzliche Antriebe auf wie beim Drohen die Kampf- und Fluchtstimmung, beim Balzen die Begattungs- und Aggressionsstimmung. Bei gleich starken Handlungsbereitschaften kommt es manchmal zur gegenseitigen Blockade der Antriebe und die blockierte Energie springt in andere, in der augenblicklichen Situation deplacierte Antriebssysteme über, besonders solche, die generell häufig benutzt werden, wie Putz- oder Fressbewegungen. So kommt es zu Übersprungputzen und Übersprungpicken. Diese ursprünglich sinnlosen Handlungen können zu einem festen Bestandteil einer Ausdrucksbewegung werden, etwa eines Balzrituals. Beim Menschen treten zwar auch Übersprunghandlungen bei Antriebskonflikten auf, z.B. verlegene Kratzbewegungen, doch haben sich diese nicht zu Signalen weiterentwickelt.

Die Erschlaffung des Muskeltonus im gesamten Körper und im Gesicht, die sich in den herunterhängenden Mund- und Augenwinkeln ausdrückt, resultiert aus der biologisch sinnvollen Reaktion, alle Energie nach innen, auf Verarbeitung eines negativen Ereignisses zu zentrieren und derzeit keine nach außen gerichtete Aktivität anzustreben. Durch zusätzlich hinzukommende Merkmale wie Weinen oder eine schluchzende Stimme wurde daraus ein sehr stark wirkendes Signal zur Darstellung des Wunsches nach Hilfeleistung, das im Gegenüber das Gefühl des Mitleids erweckt. Andere mimische Ausdrücke zeigen im Gegensatz dazu ihre ursprünglich biologische Funktion noch sehr deutlich. Der Ausdruck des Ekels, insbesondere das Herausstrecken der Zunge, sorgt bis heute dafür, dass ungenießbare Substanzen ausgespuckt werden. Er hat eine kommunikative Funktion insofern, als man mit dem Ekelausdruck auch seine Einstellung gegenüber einer anderen Person (Verachtung) darstellen kann. Die sekundäre Entwicklung des Emotionsausdrucks kann auch physische Veränderungen mit einschließen. So haben sich wohl einige der 23 Gesichtsmuskeln des Menschen bzw. seiner stammesgeschichtlichen Vorfahren (bei den Menschenaffen sind bis auf zwei alle diese Gesichtsmuskeln zu finden) speziell im Dienste der Kommunikation gebildet und haben keine andere als eine kommunikative Funktion.

Werfen wir noch einen Blick auf die menschliche Gestik. Unmittelbar für jeden verständlich ist die Verbeugung als Geste der Ergebenheit, das Achselzucken oder das Hochreißen der Arme als Geste des Triumphs. Gesten des Ärgers wie Aufspringen, Fäuste ballen, Aufstampfen mit dem Fuß, leiten sich ab von Intentionsbewegungen des Angriffs. Eine Verlegenheitsgeste ist es, die Hand vor den Mund zu nehmen, wobei man damit, zusammen mit dem Kopfabwenden, das Lächeln, das positive Kontaktsignal, verbergen möchte. Auch Blindgeborene zeigen diese Reaktion, die sie sich von niemandem abgeschaut haben können. Eine der wichtigsten Gesten ist der Kuss. Er entstand aus der Brutpflegehandlung des Fütterns von Mund zu Mund und wurde nach Funktionswechsel zu einem Signal der Bindung, zu einem Ausdruck zärtlicher Zuwendung bei Menschenaffen wie bei Menschen. Neben diesem reichen Repertoire an mimischen und gestischen Signalen sind dagegen Lautäußerungen als angeborene Signale beim Menschen selten, vom Schluchzen oder dem Notschrei eines Erwachsenen und von einigen Lauten des Kleinkindes abgesehen. Der Grund hierfür ist wohl in der Entwicklung der Sprache als akustisches Verständigungsmittel zu suchen.

Wenn hier die ganze Zeit von *Ausdrucksbewegungen* die Rede ist, drängt sich die Frage auf, ob diese denn keine Erbkoordinationen sind, die der Mensch, wie im letzten Abschnitt erläutert, angeblich nicht mehr besitzt? Diese Frage ist zu bejahen. Angeborene Ausdrucksbewegungen sind, wie alle Erbkoordinationen, stammesgeschichtlich festgelegte Programme

des Ablaufs von Muskelkontraktionen.¹⁷ Was diese Ausdruckserbkoordinationen von den übrigen unterscheidet ist ihre Funktion im Dienste der Verständigung, nicht der im Dienste eines biologischen Bedürfnisses. Ausdrucksbewegungen signalisieren ein Bedürfnis, aber sie sind keine Handlungen zu dessen Befriedigung. Solche in der Außenwelt etwas bewirkenden, praktischen Instinktbewegungen hat der Mensch verloren, aber eben deswegen ist er besonders auf den sozialen Zusammenhalt, die gemeinsame Aktion angewiesen. Von daher ist einleuchtend, dass der Abbau objektorientierter angeborener Bewegungen mit einer Verstärkung sozial orientierter angeborener Bewegungen der Verständigung einhergehen musste.

Die Rede von der Reduktion ist daher bei den Auslösern differenziert zu sehen. Erstens betrifft sie nicht die Wahrnehmung von Reizen, denn die Objekte der Umwelt werden ja nicht undifferenziert wahrgenommen, sondern deren angeborenes Verständnis. Zweitens gilt die Reduktion des angeborenen Verständnisses nur für den Bereich der nicht-sozialen Umwelt, nicht für den sozialen Bereich. Reduziert ist hier nicht das Verständnis von Reizen, sondern der automatische Vollzug einer Reaktion darauf. Mehr als ein Handlungsimpuls kommt nicht zustande, jedenfalls keine starre, immer gleiche Reaktion. Was die Auslöser beim Menschen auslösen, ist nicht eine Handlung, sondern ein Gefühlsstoß. "Die Emanzipation von der erbfixierten Motorik, also deren Freisetzung, bedeutet selbst im Falle einer biologisch bedeutungsvollen Situation, dass die Antwort vollständig transformiert wird, indem es nämlich zunächst bei einem bloßen 'Gefühlsstoß' bleibt, bei dem es von sehr hoch bedingten Steuerungen abhängt, ob dieser überhaupt in ein Verhalten übergeht, und gegebenenfalls in welches" (US 129). Keineswegs verneint Gehlen, dass es beim Menschen Wahrnehmungen gibt, die unmittelbar verstanden werden. Er zählt alle die genannten Auslöserreize auf: das Kindchenschema, die sexuellen Auslöser, die mimischen Auslöser (US 133, AS 117f). Aber sie lösen beim Menschen keine erbkoordinierte Handlung aus, sondern nur eine Gefühlsreaktion, die in eine Handlung übergehen kann, aber nicht übergehen muss. Man spürt lediglich einen Handlungsimpuls, einen "Reaktionsdruck, der sich als sehr dichter Affekt bemerkbar macht" (US 137).

¹⁷ Die Unterscheidung dieser beiden Arten angeborener Bewegung wird bei Gehlen aber erst im Spätwerk klarer herausgearbeitet. Als angeborene Bewegungen bezeichnet er anfangs nur äußerlich sichtbare Bewegungen der Extremitäten, keine mimischen Ausdrücke. Er spricht nur davon, dass es keine instinktive Bewegung als Reaktion auf den mimischen Ausdruck gibt, aber den mimischen Ausdruck selbst bezeichnet er erst in späten Schriften (z.B. GA4 225) als angeborene Bewegung.

Die Entdifferenzierung der Auslöser

Gehlen behauptet nicht, die sozialen Signale würden ihre Auslöserqualität verlieren, aber mehr als einen Gefühlsstoß lösen sie nicht mehr aus. Es zeigt sich jedoch bei den Auslösern eine andere Veränderung, die er Entdifferenzierung nennt. Er versteht darunter eine "Verwischung angeborener, scharf profilierter Unterschiede" (A 117), einen "Verlust an Ausschließlichkeit" (A 118). Es findet eine "Ausweitung" (A 118) der Auslöserreize statt. Nicht die Auslöserqualität an sich wird reduziert, sondern ihre Spezifität. Beim Kindchenschema etwa "erstreckt sich das besonders weibliche Bedürfnis zärtlicher Fürsorge über die eigenen Kinder hinaus auf andere und wieder über die Grenzen der eigenen Art hinweg auf alle möglichen Jungen und Kleinformen vieler Tierarten" (A 118). Auch die mimischen Signale sind von einer Entdifferenzierung betroffen, sie ziehen eine emotionale Reaktion gegenüber allen möglichen Objekten nach sich. Beispielsweise interpretieren wir die Mimik oder Körperhaltung bestimmter Tiere so, als ob sie Menschen wären und bezeichnen daher ein Kamel als hochmütig und einen Kranich als würdevoll (US 133, auch Eibl-Eibesfeldt 1978, 735). Selbst Dinge (Häuser, Berge, Autos) können auf uns einen heiteren, düsteren oder drohenden Eindruck machen, d.h. eine emotionale Reaktion hervorrufen, wenn sie Merkmale des entsprechenden mimischen Ausdrucks zeigen. Sogar die sexuellen Auslösermerkmale unterliegen einer Entdifferenzierung. Der erotische Gefühlsstoß wird nicht nur von den Merkmalen des Partnerschemas ausgelöst, sondern jeder Teil des weiblichen Körpers kann ihn hervorrufen, "von den Haaren bis zu den Zehen", was die Liebeslyrik aller Völker beweist. Mit Freud spricht Gehlen davon, dass der gesamte Körper zur erogenen Zone wird (A 118).

Was genau meint Gehlen mit dem Begriff Entdifferenzierung? Er spricht von den Auslösern von "unscharf gewordenen, ins biologisch Gleichgültige auslaufenden Konturen" (A 122). Statt wie bei Tieren nur auf ganz spezifische Merkmale anzusprechen, reagieren die menschlichen Auslösemechanismen einerseits auf mehr Reize (wie bei den sexuellen Auslösern), andererseits auch auf biologisch sinnlose Reize, etwa wenn das Kindchenschema auch auf Löwenbabys anspricht. Gehlen scheint zu meinen, die Auslöser verlieren beim Menschen ihre biologische Funktion, es kommt es zu einem Verlust an biologischer Zweckmäßigkeit. Ist dem zuzustimmen? Generell geht die Entwicklung von Signalen innerhalb einer Spezies immer zum Einfacheren und Prägnanteren, zu einfacheren (geometrischen) Formen, zu einfacheren Farben (Spektralfarben) und zu einfacheren (rhythmisch wiederholten) Bewegungen. Eben das ist der Vorgang der Ritualisierung. Eine komplexe Reizkombination wird durch eine einfachere, unverwechselbarere ersetzt. Es geschieht eine Abstraktion des Aus-

löserreizes. Es liegt aber im Wesen abstrakter Auslöserreize bzw. der zugehörigen AAM's, dass sie sehr schematisch arbeiten, z.B. mit Attrappen auslösbar sind. Der AAM reagiert auf eine bestimmte Kombination von Reizen; werden diese in übertriebener Weise dargeboten, spricht er bei Wahlmöglichkeit auf übernormale Attrappen stärker an als auf den natürlichen Reiz. Manche Vögel bevorzugen Riesenattrappen ihrer Eier und lassen die Normalform links liegen. Diese schematische Reaktionsweise können sich andere Arten zunutze machen, indem sie Signale nachahmen (Mimikry). Singvögel etwa füttern das ihnen untergeschobene Kuckuckskind, weil der Muttervogel schematisch auf das abstrakte Merkmal "geöffneter Schnabel" und eine bestimmte Zeichnung der Kehle reagiert. Auch Tiere machen biologisch gesehen "Fehler". Zu ihrer Vermeidung können viele Tiere zu der abstrakten auslösenden Reizkonfiguration weitere Merkmale hinzulernen, wodurch der AAM wieder selektiver wird. Dies gilt auch für den Menschen, denn in der Realität würde niemand aufgrund des abstrakten Kindchenschemas ein Tierjunges mit einem Menschenbaby verwechseln. Das Kindchenschema beruht auf einer Gestaltwahrnehmung. Nur weil der Mensch auch im nicht-menschlichen Bereich, bei Tieren oder sogar in leblosen Objekten, Gestalten oder Anklänge mimischer Ausdrücke wahrnimmt, kann nicht von unscharf werdenden, ins biologisch gleichgültige auslaufenden Konturen gesprochen werden.

Den Grund für den Prozess der Entdifferenzierung sieht Gehlen darin, dass die nonverbale Kommunikation beim Menschen reduktionfähig war, weil sie durch die verbale ersetzt werden konnte. Das mag für den Bereich der Außenwelt vielleicht richtig sein, aber sicher nicht für den Bereich der menschlichen Innenwelt, für unsere Gefühle und Motive. Die im Laufe der menschlichen Stammesgeschichte immer komplexer werdenden sozialen Beziehungen erforderten eine Zunahme an Informationsaustausch und damit einen Ausbau der Kommunikationsmittel. Dies war einerseits die Sprache, aber eben auch die Verständigung über Mimik und Gestik. Die Ausdifferenzierung der nonverbalen Kommunikation wird durch die nur im Dienste der Kommunikation entstandenen Gesichtsmuskeln klar belegt. Kein Lebewesen dürfte über eine so reichhaltige Mimik verfügen wie der Mensch. Auf der Empfängerseite entspricht dem eine Ausdifferenzierung der sozialen Wahrnehmung und nicht eine Entdifferenzierung, ein Abbau oder Verlust. Das Erfassen von Mimik, Gestik und Körperhaltung stellt auch heute noch eine unentbehrliche Informationsquelle zur Beurteilung des Gegenübers dar und beim Auseinanderfallen von verbaler und nonverbaler Aussage vertrauen wir letzterer mehr als dem gesprochenen Wort. Unsere Einschätzung des Anderen, seine Kompetenz und Glaubwürdigkeit, beruht mehr darauf, wie er etwas sagt und sich dabei verhält, nicht was er sagt. Nach wie vor werden die wichtigsten Aussagen im sozialen

Bereich, oft unbewusst, zum größten Teil nonverbal übermittelt und auch nonverbal verstanden. Tatsächlich also haben sich die mimischen Signale beim Menschen ungeheuer verfeinert. Eine Degeneration, ein Abbau oder Verlust in der *sozialen* Wahrnehmung ist empirisch nicht feststellbar. Gehlens Überlegung von einer Entdifferenzierung der sozialen Auslöser ist zurückzuweisen.

2.3.3. Veränderungen bei den Antrieben

Wir kommen damit zum dritten Teilbereich des Instinktsystems, den Antrieben. Die Antriebe von Lebewesen werden von Ethologen gelegentlich auch einfach nur als "Instinkte" bezeichnet, während mit der "Instinkthandlung" die nach außen hin sichtbare Bewegung gemeint ist. Dieser Gleichsetzung von Instinkt und Antrieb will sich Gehlen jedoch nicht anschließen, jedenfalls nicht, wenn es um den Menschen geht (A 105). Denn die Antriebe des Menschen haben sich im Gegensatz zu denen von Tieren grundlegend verändert. Offensichtlich sind sie ja an keine ausführenden Bewegungen (Erbkoordinationen) gekoppelt, eine feste Verbindung des Instinkts mit einer Instinkthandlung gibt es nicht mehr. Dies nennt Gehlen den Hiatus. So erlebt zwar der Mensch nach wie vor seine Antriebe, aber diese führen zu keiner *bestimmten* Handlung. Dem psychischen Innenteil (erlebter Antrieb) ist sein motorischer Außenteil verloren gegangen. Die derart beschnittenen "Instinkte" will Gehlen nur noch als Instinkt-residuen (A 105, US 130) bezeichnen, ein Ausdruck, den er von Vilfredo Pareto übernimmt.¹⁸ Residuum bedeutet wörtlich Rückstand oder auch Rest und bezeichnet eindringlich den Abbau der ausführenden Motorik. Nun darf man aber den Fortfall der Erbkoordinationen nicht als einen Vorgang verstehen, der das restliche Instinktsystem unberührt lassen würde. Der Verlust des Außenteils hat vielmehr erhebliche Rückwirkungen auf den Innenteil. Insgesamt vier Veränderungen lassen sich ausmachen, die man als charakteristische Merkmale des menschlichen Instinktsystems beschreiben kann.

¹⁸ Pareto versteht unter einem Residuum denjenigen Teil im Verhalten von Menschen, der das eigentliche, das wahre Motiv ausmacht, das unabhängig ist von der subjektiven Meinung des Einzelnen über seine Handlung (von Pareto Derivation genannt). Residuum ist der 'Rückstand', der zum Vorschein kommt, wenn man diesen subjektiven Teil der Handlung ausgeschieden hat. Es ist der unveränderliche, naturgegebene Teil des Verhaltens. Das Residuum macht die Konstanz eines Verhaltens aus. Diesen Gedanken eines konstanten Anteils im Verhalten übernimmt Gehlen, lehnt aber Paretos "ideologiekritische" Haltung ab, d.h. den Versuch, anderen Motive (Derivationen) zu unterstellen, die diesen gar nicht bewusst sind.

(1) Da ist zum einen der Vorgang der *Entdifferenzierung und Innenentfaltung*. "Abgehängt von der Motorik nehmen unsere vitalen Antriebe die Form der Innenentfaltung, des Gefühlsstoßes, der Affektentwicklung an, oder zum mindesten tritt diese Innenverarbeitung gleichberechtigt neben die Abfuhr in der Handlung. Zweitens sind die beim Tier wohlumschriebenen Instinktkomplexe beim Menschen entdifferenziert, in hohem Maße verschmelzungsfähig, plastisch, konvertierbar (wie dies Freud nannte)" (A 61). Zum einen machen sich die Energien der Antriebe, des natürlichen Abfuhrweges durch die Erbkoordination beraubt, in Form "innebehaltener, gefühlsbetonter Drangzustände" (US 130) bemerkbar. Die Antriebe, die nicht mehr automatisch in Aktionen umgesetzt werden können, werden innerlich fühlbar. Zum anderen: Beim tierischen Instinkt, bei dem jedem Antrieb eine Erbkoordination entspricht, kann in einem Verhalten immer nur *ein* Bedürfnis realisiert werden. Man kann nur Fressen oder sich Putzen. Man kann nur Brüten oder auf Nahrungssuche gehen. Mehrere Aktivitäten zur selben Zeit sind nicht möglich, denn Erbkoordinationen können sich nicht überlagern.¹⁹ Die gefühlsbetonten Drangzustände beim Menschen dagegen können sich sehr wohl überlagern. Da die menschlichen Antriebe ihren motorischen "Außenteil" verloren haben und nur noch aus einem psychischen "Innenteil" bestehen, sind sie plastisch und verschmelzungsfähig: "in einem definierten Verhalten können sich die *verschiedensten* Mischungen von Instinktresiduen ausdrücken" (US 129). Im Unterschied zu den klar umrissenen tierischen Instinkten mit den zugehörigen Instinkthandlungen erscheinen die menschlichen "Instinkte" daher entdifferenziert, in ihrer klaren Struktur aufgelöst und nur noch als gefühlsmäßiger Kern fassbar.

(2) Die Auflösung der Verbindung zwischen Antrieb und Motorik hat noch eine weitere Folge für die Antriebsseite. Ohne spezifische Bahnen, auf denen die Energien der Antriebe in einzelne zweckmäßige Handlungsabläufe fließen können, wird die Energie ziellos. Es entsteht ein "Reservoir" (A 61) an nicht-festgelegten, von ihrer Bindung an feste Umweltgegebenheiten gelösten Antriebsquanten. So bildet sich beim Menschen ein *Antriebsüberschuss*, "weit über das Quantum an Energie hinaus, das zur bloßen Fristung des Lebens notwendig wäre" (A 54). Dieser Antriebsüberschuss stellt für den Menschen eine Belastung dar, er stellt ihn vor

¹⁹ Nur Intentionsbewegungen können sich bei Tieren überlagern. Eine Intentionsbewegung ist eine vorbereitende Bewegung, auf die die voll ausgeführte Instinkthandlung folgt. Bevor von zwei Antrieben die eine oder die andere voll ausgeführte Instinkthandlung sich durchsetzt, können beide Intentionsbewegungen gleichzeitig zum Ausdruck kommen. Der daraus resultierende mimische Ausdruck zeigt die Stärke der beteiligten Handlungsbereitschaften, z.B. ob trotz Angriffshandlung nicht zugleich eine hohe Fluchtbereitschaft besteht. Die unterlegene Handlungsbereitschaft wird nicht ausgelöscht, sondern bleibt, wenn auch "überstimmt", weiterhin aktiv (was Lorenz das "Parlament der Instinkte" nennt). Sie zeigt ihre Aktiviertheit in Intentionsbewegungen.

die Aufgabe einer Verarbeitung, einer Hemmung und Formierung dieser ziellosen Antriebskraft in langer und eigentätiger Auseinandersetzung mit der Welt.

(3) Sind die beiden genannten Veränderungen zweifellos als Belastungen anzusehen, stellt der Abbau der motorischen Reaktion (Hiatus) andererseits auch den Ansatzpunkt dar, wo die aufbauenden Kräfte einspringen können. Denn erst der Hiatus schafft für das Bewusstsein die Lücke, in der es entstehen kann. Der Hiatus ermöglicht das *Bewusstwerden der Antriebe* und gibt damit dem instinktreduzierten Wesen das Mittel in die Hand, die Antriebe in die eigene Verfügungsgewalt zu bekommen. Sie gehen nicht mehr einfach los wie bei Tieren, sondern benötigen die Entscheidung des kontrollierenden Bewusstseins, das sie zulässt oder abweist. Der Mensch wird zum potentiellen Nein-sager.

(4) Die entdifferenzierten und überschüssigen Antriebe des Menschen sind formungsbedürftig, zugleich aber wegen ihrer Entdifferenziertheit und Überschüssigkeit auch formbar. "Das menschliche Innere ist *weltoffen*; das heißt einmal: beeindruckt durch unbestimmt mannigfaltige Erfahrungen, Eindrücke, Anschauungen, an deren jede ein Streben anwachsen kann" (M 341). Nicht mehr auf feste Ziele ausgerichtet, müssen die Antriebe des Menschen neue Ziele und Inhalte in der Welt finden, sie müssen sich an der Welt orientieren, die Welt in sich hineinnehmen. Sie sind mit Zielbildern der äußeren Welt besetzbar und müssen diesen Zielen nachwachsen können. Die Antriebe des Menschen sind daher Spiegelbild seiner je spezifischen Lebensweise, sie sind innere Außenwelt.

Im Folgenden sollen die ersten beiden Merkmale der menschlichen Antriebssphäre, ihre Entdifferenzierung und Überschüssigkeit, ihre negative Seite sozusagen, genauer erörtert werden. Ihre Bewusstheit und Weltoffenheit wird im Kapitel über die Entlastung dargestellt.

Ablehnung von Instinktkatalogen

Immer wieder, konstatiert Gehlen, hat der Mensch beim Nachdenken über sich selbst den Versuch unternommen, eine umfassende Liste seiner Instinkte und Antriebe aufzustellen. Doch brachten alle diese Versuche kein überzeugendes Ergebnis und "viele Jahrhunderte Selbstbeobachtung haben ihn nicht belehrt, ob er nun eigentlich Instinkte hat und welche" (A 46). So spürt zwar jeder Mensch in sich "einen elementaren gefühlsbetonten Drangzustand" (A 112). Der Versuch jedoch, solche inneren Drangzustände scharf voneinander zu unterscheiden und genauer zu umschreiben, scheitert. War die Frage nach den Antrieben früher Aufgabe der Philosophie, wird sie heute von der Wissenschaft betrieben, speziell von der Motivationspsychologie. Diese geht nicht den Weg der Selbstbeobachtung, sondern der

experimentellen Untersuchung, sowohl durch Befragung wie auch durch physiologische Experimente. Doch auch damit, meint Gehlen, sind die Ergebnisse nicht besser geworden. "Tatsächlich ist eine wissenschaftliche, empirische Trieblehre mit verifizierbaren Theorien nicht vorhanden" (A 45). Allen bisher aufgestellten psychologischen Trieblehren erteilt Gehlen eine klare Absage, da sie seiner Meinung nach methodisch völlig falsch vorgehen. Sie beobachten, so seine Kritik (M 327ff), was ein Mensch tut, und schließen daraus auf innere, angeborene Eigenschaften, Anlagen oder Antriebe, ohne auf die konkrete Handlung und den Handlungszusammenhang zu achten. Es werden abstrakte innere Größen herauskristallisiert, aus denen die Handlung weggedacht ist, so als ob Antriebe etwas völlig autonomes wären und das Innere des Menschen nicht ein *Ergebnis* von Interaktionen mit der Außenwelt. Diese Größen werden dann auf einige wenige reduziert und so ergibt sich die Lehre von den Grundeigenschaften (Typenlehre) bzw. von den Grundtrieben. Die Außenwelt wird dabei völlig ignoriert, man kommt zu einem Antrieb-Umwelt-Dualismus, bei dem das Innere des Menschen und die Außenwelt sich fremd gegenüberstehen.

Wie willkürlich dieses Verfahren ist, zeigt sich in den völlig diametralen Ergebnissen. In der Motivationspsychologie unterscheidet man zwischen monothematischen Motivtheorien, bei denen ein einziges Motiv alles beherrscht, z.B. Schopenhauers "Wille", bithematischen Theorien wie Freuds Eros und Thanatos (Lebens- und Todestrieb), und polythematischen Theorien, bei denen lange Motivlisten aufgestellt werden. Von letzteren erwähnt Gehlen die Theorien von McDougall, Pareto und Watson,²⁰ die 18 bzw. 42 bzw. 50 Antriebe angeben (M 328, A 113). Bei Thorndike werden mehrere besondere Kampfinstinkte unterschieden wie den Instinkt, sich einem Zwang zu entziehen, ein Hindernis zu überwinden, den Rivalitätskampf oder die Aggression beim Liebeswerben. Gehlen schreibt dazu: "Man bemerkt, dass hier eine Reihe ganz bestimmter Situationen in das Triebleben hineingedacht wird, und ich begreife nicht, warum es keinen Instinkt geben soll, den Ball über das Netz zu schlagen. Oft fällt man dabei nur dem Zwang der Namen zum Opfer" (M 352). Daher weist Gehlen jeden Versuch, Instinktkataloge beim Menschen aufzustellen, als Willkür zurück. Ein Wissenschaftler, schreibt er, hat einmal "bei mehreren hundert Autoren 14046 '*human activities*' festgestellt, die jeweils als 'instinktiv' bezeichnet wurden!" (A 113).

²⁰ Zur Klarstellung sei hier angemerkt, dass die drei genannten Autoren etwas völlig unterschiedliches unter Instinkt verstehen, auch wenn sie alle diesen Begriff verwenden. Für McDougall ist der Instinkt ein finalistisches Wirkprinzip, das das Lebewesen zum richtigen Endzweck führt. Pareto versteht darunter Naturkonstanten, unveränderliche, mechanisch wirkende Triebkräfte. Und für Watson gibt es Instinkte gar nicht, sondern nur unbedingte Reflexe. Das einzige, was diese drei Ansätze verbindet, ist der Gedanke von etwas Angeborenem im Verhalten. Dieses Durcheinander der Begrifflichkeit wurde erst in den 30er Jahren durch die Ethologie, insbesondere Lorenz' Definition des Instinktes beseitigt.

Mit diesem Hinweis streift Gehlen ein grundsätzliches Problem der Motivationspsychologie, der Psychologie überhaupt. Denn Antriebe und Motive, ebenso wie Eigenschaften, sind ja keine an sich existierenden Größen im Inneren eines Menschen, sondern es sind hypothetische Konstrukte, die sich ein Beobachter gebildet hat (Schmalt 1986, 15). Wenn man jemandem ein Machtmotiv oder einen Aggressionstrieb unterstellt, dann deshalb, weil man bestimmte Handlungen und ihre Wirkungen beobachtet, diese mit früheren Beobachtungen an anderen Personen oder an sich selber vergleicht und daraus auf dieselbe zugrundeliegende Motivation schließt. Aber dieser Schluss ist eine Vermutung, kein Beweis. Was der andere wirklich wollte und fühlte, welche Empfindungen und Vorstellungen er hatte, kann nie vollständig in Erfahrung gebracht werden. Als Fremdbeobachter einer anderen Person kann man zwar versuchen, deren Empfindungen und Vorstellungen, die sie während einer Handlung hatte, nachzuempfinden, aber ob man damit richtig liegt, ist nicht gesichert. Denn es sind nun mal *ihre* Empfindungen und Gedanken, *ihr* Erleben. Und auch die andere Person nach ihren Motiven zu befragen, nützt nichts. Denn auf der Ebene des unmittelbaren Handelns und Bewusstseins gibt es keine Motive. Ein Motiv ist, wie die deutsche Übersetzung sagt, ein Beweggrund des Handelns (von *movere* = bewegen), der Grund, warum eine Handlung vorgenommen wird. Um sich aber den Grund einer Handlung präsent zu machen, um auf das Motiv zu reflektieren, muss der Mensch aus dem aktuellen Handlungszusammenhang heraustreten und sich selber, seine subjektive Seite, wie von außen anschauen, zum Beobachter seiner selbst werden. Befragt nach seinen Motiven muss der Andere eben diese Operation des Aus-sich-heraustretens vollziehen. Was dabei geschieht, ist aber nicht einfach eine Wahrnehmung dessen, was ist, sondern ein Interpretationsprozess, d.h. die Person interpretiert ihre eigene subjektive Seite von einem außerhalb der konkreten Situation, aber natürlich nicht einem außerhalb ihrer selbst liegenden Standpunkt aus. Sie kann sich dabei über die eigenen Beweggründe irren oder sie, im Sinne der Psychoanalyse, gar nicht wahrnehmen wollen (Verdrängung). Doch selbst wenn man diese Fälle ausschließt, kommt doch jede Person zu unterschiedlichen Interpretationen ihres Innenlebens, nicht weil Motive oder Gefühle so grundverschieden wären, sondern weil die jeweilige Einstellung und Werthaltung dazu Einfluss hat auf die Interpretation und auf die sprachliche Benennung der inneren Wirklichkeit. Was jenseits der immer nur gegebenen subjektiven Ebene an wirklichen, gleichsam objektiven Motiven hinter einer Handlung steckt, kann prinzipiell weder durch Beobachtung noch Befragung in Erfahrung gebracht werden. Motive sind immer *nachträglich* ersonnene Erklärungen einer Handlung (auch für den Handelnden selbst), Erklärungen a posteriori. Es sind Antworten auf die Frage nach dem Beweggrund, keine

Kausalursachen. Sie werden *erfunden*, nicht empirisch entdeckt. Antriebe sind immer vom Beobachter (Fremd- oder Selbstbeobachter) festgelegte hypothetische Konstrukte. Die Aufstellung eines Instinktkataloges, der eine allgemeingültige Anzahl angeborener Antriebe auflisten würde, ist daher grundsätzlich nicht möglich.

Diese Verwerfung von Instinktkatalogen beruht auf wissenschaftstheoretischen Überlegungen, denn Instinkten kommt nur der Status hypothetischer Annahmen zu. Keineswegs wird damit geleugnet, dass Handlungen eine kausale, d.h. physiologische Ursache haben. Man könnte daher auf die Idee verfallen, Motive auf der physiologischen Ebene ausfindig machen zu wollen. Wenn man Motive nicht durch Beobachtung oder Befragung von Personen in eindeutiger Weise feststellen kann, vielleicht sind sie ja in Form physiologischer Mechanismen zu finden, also unabhängig von der subjektiven Seite einer Person. Das war die Idee des Behaviorismus. Er glaubte, innere Zustände von Personen an der physiologischen Veränderung im Körperinneren sozusagen ablesen zu können. Heute würde man wohl eher die Veränderung der Gehirnaktivität, die man durch bildgebende Verfahren visualisieren kann, als exaktere Methode bevorzugen. Doch kann auch dieser Weg das grundsätzliche Problem nicht umgehen. Auf einer ersten Stufe stellt sich das rein messtechnische Problem. Zwar lassen sich bei Tieren und ebenso beim Menschen, Nervengruppen finden, die die physiologische Grundlage eines angeborenen Antriebs darstellen und durch Neurotransmitter und Neurohormone aktiviert werden. Aber wie soll man ein bestimmtes physiologisches Geschehen - bei 14 Milliarden aktiver Nervenzellen mit einer Trillion Synapsen - als ursächlich für eine sichtbare Handlung nachweisen können, wie Motivationszentren genau abgrenzen und ihre Zahl vollständig erfassen können? Dieser Idee liegt die völlig falsche Ansicht zugrunde, dass Antriebe in sich abgeschlossene physiologische Einheiten wären, die man voneinander abgrenzen könnte. Aber das Gehirn ist keine Maschine, die aus Einzelteilen zusammengebaut ist. Es ist ein Netzwerk, in dem Antriebe gleichzeitig tätig sind, miteinander zusammenarbeiten, sich hemmen und gegenseitig beeinflussen (Eibl-Eibesfeldt 1978, 298ff). Hinzu kommt, dass jede neue Lernerfahrung das Gehirn modifiziert, es bilden sich neue Verbindungen zwischen den Neuronen. Kein Gehirn gleicht physiologisch dem anderen, ja das Gehirn einer einzelnen Person verändert sich unaufhörlich von Tag zu Tag. Wie sollen hier also allgemeine, für alle Menschen gültige Motive festgestellt werden? Und selbst wenn dieses technische Problem zu lösen wäre, bleibt auf der zweiten Stufe das wissenschaftstheoretische Problem unlösbar: Alle unsere Messdaten und Bilder vom Gehirn sind nichts anderes als *Beobachtungen*, die nichts an sich aussagen, sondern interpretiert werden müssen, also nur in einem größeren Interpretationszusammenhang (Theorie) etwas aussagen. Das gilt

besonders für Motive, die ja nur hinsichtlich ihres Zwecks zu verstehen sind. Und dieser Zweck ist nichts positivistisch feststellbares, sondern eine von einer Person *nachträglich* gegebene Erklärung, die ganz unterschiedlich ausfallen kann. Was der eine aufgrund bestimmter Messdaten oder Verhaltensbeobachtungen als Ausdruck eines Machttriebs bezeichnen würde, nennt ein anderer vielleicht Behauptungstrieb oder Durchsetzungstrieb. Sind das dann drei unterschiedliche Antriebe oder nur drei Benennungen desselben Antriebs oder ein Antrieb mit mehreren Untertrieben? Ist Aggression ein Untertrieb (ein Hilfsmittel) eines anderen oder ein Überbegriff oder ein eigenständiger Trieb? Gibt es einen Selbsterniedrigungstrieb, wie McDougall angenommen hat? Gibt es die angeborenen Motive der Zurückweisung und der Ehrerbietung, die Henry Murray in seinem Katalog aufführt? Die Benennung eines bestimmten beobachtbaren Verhaltens ist immer rein willkürlich. Also selbst wenn man tatsächlich ein bestimmtes Verhalten auf ein bestimmtes physiologisches Geschehen zurückführen könnte, was beweist dies, außer dass Handlungen eine materielle Grundlage haben? Der eine Wissenschaftler würde in dem Verhalten ein Machtmotiv am Werk sehen, der andere ein Geltungsmotiv. Welche dieser beiden Ansichten ist dann die empirisch wahre? Man kann immer nur aktive Nervenzellen beobachten, aber weder "Machtmotivnervenzellen", noch "Geltungsmotivnervenzellen". Antriebskataloge sind hypothetische Konstrukte, die von übergeordneten Menschenbildern beeinflusst werden. Und diese sind Produkte ihrer Zeit. Dies zeigt McDougalls Selbsterniedrigungstrieb, den heute niemand mehr annehmen würde, der aber zu seiner Zeit (1908) keineswegs als abwegig galt. Motive sind immer nur erfundene Konstrukte, keine empirisch nachweisbaren Befunde. Motive sind Erklärungen, keine Kausalursachen. Daher existieren Motive nicht *an sich*, sie sind keine realen Wesenheiten. Motive verursachen nichts, nur Nervenzellen bzw. deren Verschaltung verursachen ein Verhalten. Selbst wenn man das Gehirn bis in seine letzten Moleküle untersuchen könnte, würde sich nicht so etwas wie ein festes System mit einer unveränderlichen Zahl an Antrieben herauspräparieren lassen, weil es auf der physiologischen Ebene so etwas wie Macht, Geltung, Aggression und ebenso Gefühle (Emotionen in einem subjektiven Sinn) nicht gibt. Das sind Kategorien einer höheren, nämlich der psychischen Ebene, die zwar ein materielles Substrat haben, aber als *subjektive* Phänomene mit Kategorien der materiellen Ebene nicht beschrieben, geschweige denn bewiesen werden können.

Bei der Beschäftigung mit menschlichen Motiven, bei der Suche nach einer Erklärung für eine Handlung darf also nicht der Fehler begangen werden, die Erklärung, die Interpretation einer Handlung mit der Ursache der Handlung gleichzusetzen. Man muss hier ganz klar zwei Ebenen bzw. Betrachtungsweisen auseinander halten: Auf der biologischen Ebene fragen wir

nach den *Ursachen* des Handelns, nach der physiologischen Verursachung. Dies ist eine biochemische Frage und handlungstheoretisch uninteressant. Dagegen ist die uns gewöhnlich interessierende Frage die, aus welchem Grund jemand etwas getan hat, die Frage nach dessen *Beweggrund*, nach den Motiven. Doch als Antwort auf die Frage nach den Motiven genügen uns keine biochemischen Zusammenhänge, sondern wir wollen den Zweck erfahren, der mit der Handlung erreicht werden sollte. Auch juristisch ist die Frage nach dem Motiv einer Tat die Frage nach ihrem Zweck (weshalb dann Notwehr im Gegensatz zu Mord nicht bestraft wird, obwohl beide auf der physiologischen Ebene identisch sind). Die Frage nach dem Motiv ist daher nicht biologischer Natur, es ist eine handlungstheoretische Frage nach dem Zweck der Handlung. Denn der Zweck der Handlung ist der Grund (nicht die Ursache) dafür, dass sie ausgeführt wurde. Wenn man daher sagt, ein Motiv "verursache" eine Handlung, so ist dies nur in einem handlungstheoretischen Sinne gemeint, nicht in einem biologisch-naturwissenschaftlichen. Genauer müsste man sagen, ein Motiv liegt einer Handlung zu-grunde. Ein Motiv verursacht also nichts (im Sinne einer Kausalursache), ein Motiv ist lediglich ein hypothetisches Konstrukt, das einer Handlung zugrunde liegt bzw. zugrunde gelegt wird. Gehlens Ablehnung von objektiven Instinkt- oder Antriebslisten ist daher aus wissenschaftstheoretischen Überlegungen heraus vollkommen richtig. Es kann keine abschließenden Listen menschlicher Motive geben, da Motive Gründe angeben, keine Ursachen, und Gründe sind immer subjektiv, hypothetische Konstrukte des jeweiligen Forschers.

Die Ablehnung von objektiv gültigen Motivlisten bedeutet nicht, die Frage nach den Motiven generell für hinfällig zu erklären. Natürlich fragen wir als Menschen weiterhin nach den Motiven unseres Verhaltens, wollen allgemeine Gründe und Erklärungen für menschliches Verhalten angeben können. Deswegen betreiben wir ja Wissenschaft. Das Bedürfnis des Menschen, Motive (Erklärungen) zu suchen und Listen von Motiven zu erstellen, liegt in seiner Natur als nicht-festgestelltes Wesen, das über sein eigenes Handeln reflektieren kann. Als Wissenschaftler muss man sich nur immer darüber im Klaren sein, dass Motivationspsychologie sich nicht mit den Ursachen des Handelns beschäftigt, sondern mit den Gründen, und dass Gründe (Zwecke) nicht empirisch beweisbar, sondern nur mehr oder weniger plausibel sind. Wenn wir daher sinnvoll Motivationspsychologie betreiben wollen, kann die Frage nicht heißen, welche Antriebe es tatsächlich gibt, sondern welche wir sinnvollerweise *annehmen* wollen, um das empirische Material über das Verhalten von Menschen am besten zu erklären. Es kann nur plausiblere oder weniger plausible Aufzählungen von Motiven geben. Sowohl Theorien, die eine maximale Reduzierung, als auch solche, die eine extreme

Differenzierung menschlicher Motive vornehmen, sind als eher untauglich zur Erklärung menschlichen Verhaltens abzulehnen.

Im Folgenden soll nun nicht eine Liste plausibler Beweggründen menschlichen Handelns versucht werden. Von dieser motivationspsychologischen Frage ist eine zweite Frage abzugrenzen, die anthropologisch relevanter ist. Sie fragt nicht danach, *was* unsere Ziele sind, sondern *wie* unsere Ziele zustande kommen. Jede Handlung dient ja einem bestimmten Zweck; die Handlung ist das Mittel, diesen Zweck zu erreichen. Baue ich im Garten Gemüse an, so ist das Ziel dieser Handlung die Ernte von Nahrungsmitteln, was dem Zweck der Ernährung dient. Wer aber bestimmt letztlich diesen Zweck? Ist es die Natur oder die Kultur? Setzt der Mensch sich selbst die Zwecke in einem Akt des Willens oder agiert er nur auf der Grundlage natural vorgegebener Triebe (Instinkte)? Wir können ja in uns selbst auf körperlicher Ebene unterschiedliche Antriebe und Gefühle wahrnehmen. Welche Bedeutung wollen wir dieser naturalen Basis zusprechen? Ist sie nur ein antreibendes Moment ohne Zielrichtung oder gibt es so etwas wie angeborene Zweckmäßigkeiten? Triebtheorien (wie Psychoanalyse, Behaviorismus) nehmen an, dass es nur einen oder zwei allgemeine Antriebe gibt, die lediglich aktivieren, aber keine konkrete Richtung, keinen Zweck vorgeben. Dagegen postuliert die in der Ethologie vertretene Instinkttheorie Handlungsdispositionen, in denen die Antriebsenergie mit einem bestimmten vorgegebenen Zweck verbunden ist, der erreicht werden soll. Beide Ansichten sind nach den vorherigen Überlegungen wissenschaftlich nicht zu beweisen, da Zwecke nicht empirisch bewiesen werden können. Die Frage ist daher nicht, welche Auffassung die wahre ist, sondern mit welcher das Verhalten von Menschen plausibler und angemessener zu erklären ist.

In Bezug auf diese Frage hat Gehlen im Laufe seiner Theorieentwicklung eine nicht unerhebliche Wandlung mitgemacht. In *Der Mensch* geht er, aufbauend auf der Vorstellung von einer Entdifferenzierung der Instinkte, von dem Gedanken aus, für eine realistische Beschreibung menschlichen Verhaltens sei die Annahme angeborener Elemente, über einige Instinkt-residuen hinaus, unbrauchbar. Es ist hoffnungslos, schreibt er, "die Charaktere und Tätigkeiten auf gesonderte und angeborene, inhaltlich schon ausgerichtete Triebe, Instinkte usw. zurückführen zu wollen" (M 352). Diese Ablehnung angeborener Instinkte in seiner ersten Phase führte Gehlen konsequenterweise zur Annahme einer Triebtheorie. "Die Begriffe 'Instinkt' und 'instinktiv' werden, da sie nur im Bereich der tierischen Verhaltensforschung definierbar sind, unpräzise und willkürlich und gehen unscharf in den des Triebes ... über" (M 358). Wenn man einen Instinkt eine angeborenermaßen zweckgerichtete Triebhandlung nennt und davon das Merkmal der angeborenen Zweckgerichtetheit wegnimmt, bleibt nur

noch das Merkmal einer unspezifischen Getriebenheit übrig. Der frühe Gehlen neigt dieser Richtung zu und beruft sich dabei auf die Trieblehre Freuds. Dagegen lehnt er Instinkttheorien wie die von McDougall (M 56) und auch die von Lorenz ab, die zwar für Tiere ihre Gültigkeit haben mögen, aber nicht für den Menschen: "Außerordentlich mager und enttäuschend sind jedoch ... die insbesondere von K. Lorenz unternommenen Versuche einer direkten Übertragung des Instinktbegriffs auf den Menschen ausgefallen" (M 26). In seiner späteren Phase dagegen hat Gehlen diesen Standpunkt revidiert und sich, insbesondere durch die Rezeption von Irenäus Eibl-Eibesfeldt, dem Standpunkt der Ethologie immer mehr angenähert. In *Moral und Hypermoral* spricht er dem Menschen angeborene Verhaltensdispositionen, "Instinkte" zu. Er bewegt sich von der Trieblehre weg und auf die Instinktlehre zu. Zur besseren Verdeutlichung sollen diese beiden Ansätze zunächst kurz dargestellt werden: zum einen anhand der Triebtheorie Freuds, zum anderen anhand von Überlegungen zum Verhältnis von Instinkt und Emotion.

Die Triebtheorie von Freud

Freuds Theorie vom Sexualtrieb bricht mit der bis dahin gängigen Vorstellung, die Sexualität beginne in der Pubertät und sei auf das Ziel der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau gerichtet. Diese herkömmliche Auffassung entspricht der Idee eines sexuellen Instinkts, die Freud radikal verwirft. Er löst den Sexualtrieb von seiner Gebundenheit an die Geschlechtsorgane und definiert ihn als einen Antrieb, der nach Lustgewinn strebt. "Es ist notwendig, zwischen den Begriffen sexuell und genital scharf zu unterscheiden. Der erstere ist der weitere Begriff und umfasst viele Tätigkeiten, die mit den Genitalien nichts zu tun haben" (Freud 1972, 15). Der Sexualtrieb wird damit zu einem allgemeinen nach Lust strebenden Trieb, die geschlechtliche Sexualität nur eine besondere Ausprägung davon. Dieser Trieb ist nach Freud vom ersten Tag im Leben eines Menschen an aktiv, schon das Kleinkind hat ein "Sexualleben". Freud wird damit zum Entdecker der infantilen Sexualität. Gespeist wird der Trieb durch eine konstant wirkende, im Körperinneren sich bildende Spannung oder Energie, die Freud Libido nennt. Die Erhöhung dieser Spannung wird als Unlust empfunden. Sie drängt den Menschen dazu, nach Handlungen zu suchen, die Spannung abzubauen, was als Lustgewinn wahrgenommen wird. Die sich ständig erneuernde Libido muss durch motorische Aktivität verbraucht werden. Der Abbau der inneren Spannung, das Erzielen von Lustgewinn ist das einzige Ziel des Triebes (Triebreduktions-

theorie). Da das Neugeborene über keinerlei motorische Fähigkeiten verfügt, kann es die Libido nur durch das Saugen mit dem Mund verbrauchen (orale Phase). Die Libido wird hier zur Trinklust. In der anschließenden analen Phase wird die Lust in der Exkretion gesucht. In der dritten oder phallischen Phase erkundet das Kind aktiv seine Genitalien. Jungen und Mädchen entdecken den Geschlechtsunterschied, richten ihre Libido auf den jeweils gegengeschlechtlichen Elternteil und entwickeln Ressentiments gegen den gleichgeschlechtlichen Elternteil (Ödipuskomplex). Mit der Lösung des Ödipuskomplexes endet die frühkindliche Sexualität, um nach einer Latenzzeit erst wieder in der Pubertät (genitale Phase) aufzutauchen, nun mit dem üblichen Ziel, die Befriedigung in der geschlechtlichen Vereinigung zu suchen. In den drei Phasen der kindlichen Sexualität speist sich die Libido aus jeweils unterschiedlichen Quellen (Körperteilen) und zielt auf unterschiedliche Arten von Befriedigung. Freud nennt sie darum Partialtriebe, die unabhängig voneinander auf Lustgewinn ausgehen. Die normale Sexualität des Erwachsenen muss sich auf der Grundlage dieser verschiedenen Partialtriebe konstituieren. Die menschliche Sexualität hat also nach Freud eine komplizierte Entwicklung mit mehreren Einzelphasen zu durchlaufen, ehe sie der Fortpflanzung dienen kann. Der Normalzustand stellt sich keineswegs automatisch und von alleine ein. Wenn in den frühkindlichen Phasen die Entwicklung gestört wird, z.B. die Libido zu sehr auf ein Objekt der Lustgewinnung fixiert bleibt, kommt es zu Abirrungen des Sexualtriebes, zu Perversionen. Freud nennt unter anderem Homosexualität, Sadismus, Masochismus, Fetischismus oder Exhibitionismus. Bei diesen sind Körperzonen oder Sexualziele, die in den kindlichen Phasen vorübergehend auftauchen, zum eigentlichen befriedigenden Sexualziel geworden. Sie sind als Möglichkeiten in jedem Menschen vorhanden und sie sind laut Freud sogar in jedem normalen Menschen mehr oder minder latent vorhanden. Es gibt ein Kontinuum von normal bis pervers. Denn die menschliche Natur ist bei der Geburt völlig offen und kann sich in jede Richtung ausbilden. Der Mensch ist mit einem Ausdruck Freuds polymorph-pervers.

Diese knappe Darstellung der Sexualentwicklung beim Menschen soll darlegen, wie wenig der Sexualtrieb bei Freud von Natur aus auf irgendetwas ausgerichtet ist. Der Sexualtrieb hat weder ein natürliches Objekt, noch einen natürlichen Zweck, er kann sich auf jedes Objekt und jede Handlung ausrichten, die Lustgewinn versprechen. Freuds Triebkonzept sprengt den traditionellen Instinktbegriff. Der Sexualtrieb ist anfangs in einem polymorphen Zustand (Partialtriebe), durch variierende Objekte der Befriedigung erfährt er seine je individuelle Geschichte. Der Akzent liegt bei Freud nicht auf der Finalität des Prozesses, sondern auf seiner Zufälligkeit und Veränderlichkeit. Denn biologisch vorgegeben ist dem Menschen

nichts anderes als ein sich ständig erneuerndes Energiequantum, gespeist durch somatische Vorgänge, die sich als ununterdrückbares Drängen bemerkbar machen, als konstante Reizung, denen der Organismus nicht ausweichen kann. Der Begriff Libido ist sowohl qualitativ, als *sexuelle* Energie (Streben nach Lust), wie quantitativ zu verstehen, als eine im Organismus bzw. dem psychischen Apparat zirkulierende Energiemenge. Für diese Energie gelten analog zur Physik die Grundsätze der Energieerhaltung: Energie (psychische Erregung) kann nicht vernichtet, aber sie kann von einem Ziel auf ein anderes übertragen und von einer Form in eine andere umgewandelt werden. Da Erregungsanstieg Unlust bedeutet, ist der Organismus darauf bedacht, die Energiequantität auf einem konstanten niedrigen Niveau zu halten und die ständige Zunahme von Erregung, von außen (Reize) wie von innen (Triebe), in motorischen Aktivitäten abzuführen. Nicht immer jedoch gelingt diese normale Verarbeitung der Energie, etwa weil eine bestimmte Handlung verboten oder peinlich ist. Das Individuum untersagt sich selber die entsprechende Vorstellung und verdrängt den inakzeptablen Wunsch. Die Folge davon ist, dass die Abfuhr nicht gelingt und die Erregung sich immer mehr aufstaut, die irgendwie abgeleitet werden muss. Ein möglicher Weg in diesem Konfliktfall ist die Konversion, die Freud bei seinen Behandlungen von Hysteriekranken entdeckt hat: Die von der verdrängten Vorstellung abgetrennte Energie wird durch Umsetzung verarbeitet, d.h. sie wird in somatische, psychogen verursachte Symptome verwandelt, z.B. in Lähmungen, Schmerzen, Erblinden. Die Stauung der Libidoenergie führt zu einer ersatzweisen Bewältigung im neurotischen Verhalten. Die Libido verwandelt sich in ein Symptom. Aufgrund seiner klinischen Erfahrungen kommt Freud zur Annahme einer Energie, die, entsprechend dem physikalischen Energiebegriff, in ihrer äußeren Erscheinungsform beliebig wandelbar ist. Der Sexualtrieb kann nicht nur, wie oben beschrieben, sexuelle Perversionen hervorbringen, er zeigt sich auch als unterdrückter Trieb in Träumen und Fehlleistungen, in neurotischen Symptomen (Angst- und Zwangszustände, Depressionen, Wahn, körperliche Erkrankungen u.a.) und als sublimierter Trieb in den Erzeugnissen von Kunst und Kultur. Das alles sind mehr oder minder gelungene Ersatzbefriedigungen des Sexualtriebes. Ob die Energie des Sexualtriebs eine normale oder eine abnorme Entwicklung nimmt, in welchen Aktivitäten und Formen sie verarbeitet wird, ist nicht von inneren Dispositionen abhängig, sondern allein von den konkreten Lebensumständen des Einzelnen wie den allgemein gesellschaftlichen Umständen. Deswegen kann Freud auch von unterschiedlichen, je individuellen "Tribschicksalen" sprechen. Hinter allen Aktivitäten des Menschen stehen nicht gesonderte biologische Instinkte, sondern ein ungerichteter innerer Drang, der in der

Auseinandersetzung mit der Welt sein persönliches Schicksal erfährt. Dieser innere Drang hat kein vorgegebenes Ziel außer das nach Lust. Das war das radikal Neue in Freuds Konzeption.

Kommen wir zurück zu Arnold Gehlen. Der Blick auf Freud ist deshalb unentbehrlich, weil der frühe Gehlen stark von Freud beeinflusst ist. Viele Ideen und Begriffe hat er direkt von Freud übernommen: "Von außerordentlichem Wert sind die Begriffe, die Freud zur Beschreibung der Statik und Mechanik des Trieblebens bildete, also die Kategorien der Triebmechanik und Triebdynamik. Hierher gehören Begriffe wie Verdrängung, Hemmung, Zensur, Besetzung, Gegenbesetzung, Fixierung, Konversion usw., und der Verfasser hat seine Vorstellungen von der außerordentlichen Plastizität und Verschiebbarkeit von Inhalten (Qualitäten) und Energiebeträgen innerhalb des Antriebssystems aus Freud übernommen. Dagegen erscheinen ihm viele der konkreten Deutungen als fraglich: dem Kastrationskomplex, Oedipuskomplex usw. möchte er die beanspruchte Allgemeinheit nicht zugeben" (GA4 213). Es sind also in erster Linie die "energetischen" Vorstellungen, die Gehlen an Freud interessieren: die Idee einer ständig verfügbaren, aber auf kein Ziel oder Objekt gerichteten Antriebsenergie und die Idee der Besetzung und Verschiebung von Energie auf alle nur denkbaren Objekte und Handlungen als Grundlage der Formung des Charakters. Für Gehlen wie für Freud ist der Mensch offen und formbar, ja er ist formungsbedürftig, um überhaupt zu einem sozialen Wesen zu werden. In der Frage der Charakterbildung stimmt Gehlen mit Freud sehr weitgehend überein. Dagegen interessieren ihn Freuds Ideen der infantilen Sexualität mit ihrer komplizierten Entwicklung (Ödipuskomplex u.a.) nur am Rande oder er lehnt sie explizit ab.

Im Unterschied zu Freud versteht Gehlen den Begriff Antriebsenergie jedoch vollkommen neutral und unspezifisch. Ihm geht es um das Geschehen der Energieverarbeitung und Energieverwandlung, um die "Mechanik" des Antriebs. Die inhaltlichen Ausrichtungen von Freuds Trieben weist er zurück. Für Freud dagegen ist die Energiequelle aller psychischen Vorgänge die Sexualenergie, in dem weiten Sinne von Sexualität gemeint, also die Lustgewinn anstrebende Libido. Ihm stellt er in seiner späten Phase die Energie des Destruktionstriebes (die keinen speziellen Namen hat) an die Seite. Die Energien dieser beiden Grundtriebe dienen bei Freud so abstrakten Zielen wie Bindung und Zerstörung: "Das Ziel des ersten ist, immer größere Einheiten herzustellen und so zu erhalten, also Bindung, das Ziel des anderen im Gegenteil, Zusammenhänge aufzulösen und so die Dinge zu zerstören" (Freud 1972, 12). Mit den konkreten Motivationen eines individuellen Organismus hat das nichts mehr zu tun. Besonders der Todestrieb wird bei Freud zu einer spekulativen Größe. Er spricht von der jeder lebenden Substanz innewohnenden Kraft zur Auflösung und

Selbstzerstörung, einen Trieb zur Rückkehr des Organischen ins Anorganische. Weder Lebenstrieb noch Todestrieb sind Triebe im Sinne biologisch plausibler Motive, es sind vielmehr philosophische Prinzipien (was Freud selbst zugesteht). Gehlen sind solche Vorstellungen viel zu wenig empirisch. Er versteht die Antriebsenergie ganz neutral als eine Kraft, durch die etwas getan werden kann. Diesen Gedanken hatte bereits Carl Gustav Jung gegenüber Freud ins Feld geführt. Jung hatte eine Urlibido angenommen, die er als eine nicht-sexuelle Lebenskraft verstand, die sexuell in Erscheinung treten könne, aber nicht als ursprünglich sexuelle anzusehen sei. Gehlen greift diesen Gedanken Jungs von einer ganz unspezifischen Libido auf. Er charakterisiert sie als "eine elementare, gestaltlose Triebkraft" (A 113), die als allgemeines Antriebsreservoir in jede Handlung einfließen könne (auch A 61, M 60, US 130). Wie Gehlen betont, darf sie nicht mit Nietzsches "Willen zur Macht" oder Schopenhauers "Wille" verwechselt werden, denn diese stellen ähnlich wie Freuds sexuelle Libido abstrakte Begriffe dar, "aus denen man herausholen kann, was man will" (A 113). Gehlens Begriff des Triebes bedeutet soviel wie Aktivierung oder Erregung. Und insbesondere ist der Trieb bei ihm nicht auf ein Streben nach Lust und ein Vermeiden von Unlust gerichtet. Freuds hedonistische Grundeinstellung, die Idee einer ganz zwecklosen Lust, übernimmt Gehlen nicht. Der Mensch ist für den frühen Gehlen ein Triebwesen mit einem Antriebsüberschuss, das infolge der Instinktreduktion die feste Ausrichtung seiner Antriebsenergie verloren hat. Sie ist, bis auf die Instinktresiduen, auf kein natürliches Ziel und kein natürliches Objekt gerichtet, sondern stellt nur noch eine unspezifische Kraft dar, die auf alle möglichen kulturell festgelegten Ziele gerichtet werden kann. Da es beim Menschen bis auf einige gefühlsmäßig spürbare instinktive Residuen keine eindeutigen, natürlichen Ziele mehr gibt, ist für Gehlen die Frage, was in einer Handlung natürlich ist und was kulturell, gar nicht zu entscheiden. In jeder Handlung kommt vielmehr eine unentwirrbare Verschmelzung innerer instinktresidualer und äußerer kultureller Motive zum Ausdruck. Aus der unübersehbaren Fülle von Handlungen auf bestimmte grundlegende Antriebe zu schließen, die *jeder* Mensch besitzt, kann dem wirklichen Charakter des menschlichen Antriebslebens nicht gerecht werden, das eben darin besteht, über einige Instinktresiduen hinaus in handelnder Auseinandersetzung mit der Welt eine Fülle neuer Antriebe und Bedürfnisse zu entwickeln.²¹

²¹ Zur Klarstellung sei hier nochmals darauf hingewiesen, dass der frühe Gehlen mit der "Ablehnung der Triblehren" (M Kap. 38) die Zurückweisung von Instinktkatalogen meint, d.h. die Idee einer Liste von inhaltlich ausgerichteten Antriebskräften, also das, was ich als Instinkttheorie bezeichne. Seine eigene Auffassung vom Antrieb bezeichne ich dagegen als Triebtheorie, da sie eine neutrale, relativ ungerichtete und kulturell zu formende Antriebsenergie annimmt.

Instinkt und Emotion

Bevor wir zu Gehlens Überlegungen über die menschlichen Antriebe kommen, ist noch ein weiterer Einschub notwendig über die phylogenetische Entwicklung des Instinktsystems. Im Laufe der Evolution wurden in das Instinktsystem immer mehr und immer kompliziertere Lernelemente eingebaut, um den Instinkt an die variierenden Umweltsituationen anzupassen. Generell kann man konstatieren, dass die evolutive Entwicklung dahin geht, starre innere Programme zu "öffnen" und das Verhalten von den äußeren Reizen her zu steuern. Das konkrete Verhalten wird durch die individuelle Aufnahme von Umweltinformation immer mehr außengesteuert, d.h. an die Außenwelt angepasst. Es stellt sich dabei aber folgendes Problem: Da der Instinkt einem Zweck dient, wer oder was gewährleistet dann, dass die vom einzelnen Lebewesen aufgenommenen Informationen diesem Zweck nicht zuwiderlaufen? Was verbürgt die Adaptivität des Erlernten? Es kann nur wiederum ein phylogenetisch entstandenes Programm sein, das dafür sorgt, dass nur arterhaltend *sinnvolle* Verhaltensweisen erlernt werden. Lorenz nennt diese Programme die "angeborenen Lehrmeister" (Lorenz 1973, 118) oder einfach angeborene Lerndispositionen. Die offenen Stellen des Programms müssen zwar individuell gefüllt werden, doch sorgen die Lehrmeister für eine sinnvolle Füllung. "Die angeborenen Lehrmeister sind dasjenige, was vor allem Lernen da ist und da sein muss, um Lernen möglich zu machen" (Lorenz 1973, 119). Die angeborenen Lerndispositionen sind daher als "offene Programme" zu bezeichnen (Lorenz 1973, 90; 1978, 208).

Soll ein Lebewesen Informationen aufnehmen, mit dem Ziel, seine Handlungsfähigkeit zu erhöhen, muss der betroffene Organismus "wissen", was denn tatsächlich seine Handlungsfähigkeit verbessert. Er muss seine Umwelt und die durch sein eigenes Handeln eintretenden Veränderungen selbstständig einschätzen und bewerten können. Er benötigt als Lehrmeister einen Bewertungsmechanismus, der angibt, ob eine Veränderung positive oder negative Konsequenzen nach sich zieht. Dieser Lehrmeister besteht in nichts anderem als der eigenen körperlichen Befindlichkeit. Positiv ist für den einzelnen Organismus das, was einen angenehmen Zustand erzeugt (Belohnung), negativ ist das, was einen unangenehmen Zustand erzeugt (Bestrafung). Der Bewertungsmechanismus ist also der eigene Körper, der seinen aktuellen Zustand bzw. seine Veränderung rückmeldet. Die im Körper ablaufenden physiologischen Prozesse, die als Konsequenz einer bestimmten Situationsveränderung in Gang gesetzt werden, laufen nicht bloß einfach ab, sondern werden dem Individuum rückgemeldet. In der Psychologie nennt man diese Selbstwahrnehmung der körperlich-physiologischen Veränderungen das Gefühl oder die Empfindung.

Diese Überlegungen zu den angeborenen Lehrmeistern dürfte klar gemacht haben, dass der *Abbau* starrer instinktiver Verhaltensweisen, ihre Öffnung, nur innerhalb eines gleichzeitigen *Aufbaus* verbesserter Mechanismen der Verhaltenssteuerung denkbar ist. Ein zielloser, nachteiliger Abbau adaptiver Mechanismen kann sich im Konkurrenzkampf der Evolution niemals auf längere Dauer halten. Die Modifikation des Verhaltens durch das Individuum selbst kann diesem nur "erlaubt" werden, wenn die Adaptivität des Verhaltens durch die Entwicklung neuer Lernmechanismen gewährleistet ist. Wenn also beim Übergang vom Tier zum Menschen die Erbkoordinationen, in denen die Führung tierischen Verhaltens auf adaptive Ziele hin garantiert ist, verschwinden, muss man annehmen, dass irgendein neuer Mechanismus die Zweckhaftigkeit menschlichen Handelns verbürgt. Denn wichtige Überlebenssituationen wie Annäherung und Flucht, Paarbindung, Kinderaufzucht, Rivalenkampf bleiben ja auch beim Menschen Ziele des Handelns, die sinnvoll (adaptiv) zu erfüllen sind. Sie sind nicht plötzlich verschwunden, nur weil keine angeborenen Verhaltensweisen mehr dafür bereitstehen. Die Bewältigung solcher Situationen erfolgt allerdings nicht mehr durch angeborene Bewegungen, sondern durch selbstgesetzte, zu erlernende Handlungen. Der Mensch kann dabei völlig neue Wege einschlagen und völlig neue Methoden mit möglicherweise Dutzenden von Zwischenschritten entwickeln. Dazu aber benötigt er einen Rückmelder, der ihm sagt, ob mit den eingeschlagenen Schritten die Situation in befriedigendem Maße bewältigt wurde oder ob mehr zu tun ist. Dieser Rückmelder ist nichts anderes als eine Fortentwicklung des Lernmechanismus der subjektiven Empfindung. Der neue adaptive Mechanismus sind die menschlichen Emotionen.

Emotionen sind angeborene physiologische Reaktionen des Körpers auf bestimmte äußere Situationen. Sie aktivieren den Körper in eine bestimmte Richtung, so etwa wenn bei Anblick eines Feindes der Alarmzustand ausgelöst wird. Subjektiv werden die dabei ablaufenden Veränderungen als Angst wahrgenommen. Je nach Außenreiz, je nach aktiviertem Instinktsystem (Fluchtinstinkt, Kampfinstinkt, Neugierinstinkt) laufen ganz andere physiologische Veränderungen ab, die wir als unterschiedliche Emotionen empfinden. Durch die Assoziation von positiven oder negativen Emotionen mit Objekten oder Situationen, erfahren letztere eine Bewertung, durch welche der Organismus zukünftig angepasster, vorausschauender auf solche Situationen reagieren kann. Emotionen dienen so schon im Tierreich dazu, das Verhalten zu flexibilisieren.

Was geschieht nun bei einer Unterbrechung im Ablauf des Instinktautomatismus, insbesondere bei einer Reduktion der Erbkoordinationen? Ein Reiz löst dann zwar eine Emotion aus, also eine physiologische Reaktion des Körpers und ein (aus dieser körperlichen Reaktion

bestehendes und rückgemeldetes) Gefühl, aber nicht mehr eine automatische Bewegungsweise. Der Abbau der Erbkoordinationen beim Menschen führt dazu, dass das Ziel durch eine selbstentworfenen Handlungsweise, deren Adaptivität nicht a priori gegeben ist, erreicht werden muss. Aber woran sich dabei orientieren? Eben an der Emotion, die sich meldet, wenn Handlungsbedarf besteht oder wenn ein Endzustand noch nicht erreicht wurde. Jede Emotion "will" einen Endzustand erreichen, z.B. zielt Furcht auf Vermeiden des Objekts, Ekel zielt auf Wegstoßen, Wut zielt auf Zerstören, Überraschung auf sich Orientieren usw. Auch die allein dem Menschen eigenen Emotionen verkörpern anzustrebende Endzustände: Das Gefühl Schuld, das Empfinden eines Unrechts bei der Schädigung eines anderen, zielt auf die Wiederherstellung des alten Zustandes, auf einen Schadensausgleich. Das Gefühl Scham, das bei einem nicht regelkonformen Verhalten eintritt, zielt auf die zukünftige Einhaltung der sozialen Regeln. Das Gefühl Liebe zielt auf die Stärkung der Bindung zwischen zwei Individuen. Das Gefühl Eifersucht zielt auf den Schutz einer bestehenden Beziehung gegenüber Dritten. Und das Gefühl Mitleid zielt auf die Hilfeleistung für einen Geschädigten, sowohl materiell wie emotional.

Hat bei Tieren die Endhandlung die Funktion, zu einem adaptiven Endzustand hinzuführen, wird diese Steuerungsfunktion beim Menschen von der Emotion übernommen. Wenn man den Zweck eines Verhaltens definiert als die Herstellung einer adaptiven Endsituation (etwa Sättigung, Paarung, Sicherheit), dann wird dieser Zweck bei Tieren durch die angepasste Endhandlung herbeigeführt. Bei Verlust der Endhandlung (Erbkoordination) jedoch muss der Zweck des Verhaltens, nämlich die Herstellung der Endsituation, von dem Lebewesen *eigenständig* herbeigeführt werden. Es muss also über die anzustrebende Situation "Bescheid wissen". Ein solches Wissen liegt in den Emotionen bereit. In diesen hat die Natur Mechanismen erfunden, durch die der einzelne zu Handlungen stimuliert und auf einen bestimmten Endzweck ausgerichtet wird, ohne dabei konkrete Handlungen vorzugeben. Emotionen sind Dispositionen für ein bestimmtes Verhalten. Emotionen sind die Lehrmeister, die offenen Programme des instinktreduzierten Lebewesens Mensch.

Die Voraussetzung des Abbaus von Erbkoordinationen musste also das Entstehen dieses neuen Steuerungssystems sein. Und je komplexer die materiellen und sozialen Umweltbedingungen eines Lebewesens sind, desto mehr müssen einerseits die unflexiblen Erbkoordinationen abgebaut, aber gleichzeitig die steuernden Emotionen aufgebaut werden. Beim Menschen hat also eine ungeheure Ausweitung und Differenzierung von Emotionen stattgefunden, gerade auch von solchen Emotionen, die für die Regelung des menschlichen Zusammenlebens bedeutsam sind (Mitleid, Scham, Schuld, Gegenseitigkeits-Verpflichtung).

Der Mensch ist nicht nur das rationalste, sondern auch das emotionalste aller Lebewesen. Die Aussage, der Mensch sei instinktreduziert, ist daher nur halb richtig. Mit dem Abbau des Instinktsystems entstanden gleichzeitig die Emotionen. Diese stellen in der Evolution entstandene *Weiterentwicklungen* des Instinktsystems dar, die adaptive Funktionen erfüllen. Oder anders gesagt: Die Emotionen sind die auf die Lebenswelt des Menschen, nämlich die kulturelle Welt, angepassten Instinkte.²²

Innenentfaltung und Entdifferenzierung der Instinktresiduen

Von welchen Instinkten nun nimmt Gehlen an, dass sie als Residuen noch vorhanden sind, als "instinktresiduale Färbung" (M 357) spürbar sind? Er spricht zunächst von dem "primären Bedürfnis, etwa aus dem Umkreis von Nahrung und Geschlecht" (US 74), die er auch "organisch repräsentiert" (A 45) nennt. Des weiteren erwähnt er ein instinktresiduales Auszeichnungs- und Dominanzbedürfnis (M 330), Kommunikationsantriebe der phantasiemäßigen Versetzung in den Anderen (M 357), eine instinktive Komponente in dem "Verhältnis von Macht und Sichfügen, von Schutz und Gehorsam" (US 45),²³ eine instinktive Reaktion des "Sich-in-Front-werfen vor die gefährdete Gruppe" (US 45), einen Geltungstrieb (US 67), einen Machtantrieb (US 75), ein Instinktresiduum der Kinderpflege (US 135), einen Besitzinstinkt (GA4 243), einen Trieb des Kindes zum Sprechen (A 58). Kein Instinktresiduum ist für den frühen Gehlen der Aggressionstrieb, weder in *Der Mensch*, noch in *Urmensch und Spätkultur* taucht der Begriff Aggressionstrieb auf. Dafür werden sehr ursprüngliche soziale Antriebe (M 349) genannt, ein "Herdentrieb" bzw. ein Bedürfnis nach Soziabilität (US 45). Man könnte sicher noch weitere Instinktresiduen bei Gehlen finden. Wie leicht zu erkennen ist, fehlt dieser Aufzählung jegliche innere Ordnung und Logik. Es sind nichts als verstreute Hinweise, die an keiner Stelle systematisch zusammengefasst sind. Doch genau dies entspricht ja Gehlens Meinung über die Instinktresiduen. Sie sind emotionale Reste des einstigen tierischen Instinktsystems, die sich erhalten haben, aber für das menschliche Handlungs-

²² In seiner Arbeit zu Gehlen ging bereits Claessens der Frage nach, ob denn der instinktreduzierte Mensch alle Zweckmäßigkeiten, alle Sicherungen seines Verhaltens verloren habe. Claessens verneint dies und behauptet, dass nach der "inhaltlichen" Auflösung des Instinkts formale Instinktprinzipien übriggeblieben seien, formale Tendenzen, die nach wie vor wirksam seien. Hinter den Instinkten stünden koordinierende Prinzipien, die auch den Menschen, trotz Verlusts instinktiver Handlungsanweisungen, dazu brächten, sinnvolle Regeln des Zusammenlebens zu finden. Schaut man sich jedoch Claessens Liste dieser formalen Instinktprinzipien an, ist man angesichts ihrer spekulativen Abgehobenheit verwundert. Er spricht da von einem Wiederholungszwang, vom Prinzip der kleinen Schritte, einer Tendenz zur Bestätigung, einer Suche nach dem fehlenden Teil, einer Suche nach dem verlorengegangenen Instinkt u.a. Stellen da nicht die für den Menschen typischen sozialen Emotionen und Sozialregulationen eine plausiblere Konkretisierung solcher formaler Prinzipien dar?

²³ Die Humanethologie sagt dazu Gefolgsgehorsam oder Submission (Eibl-Eibesfeldt 1984, 441ff)

system keine große Bedeutung mehr besitzen. Ihre Auflistung in einem Instinktkatalog macht nach Gehlen gerade keinen Sinn, da sie zu einem wirklichen Verständnis des menschlichen Handelns nichts beitragen. "Aus diesem Grund sprechen wir nur in unbestimmtem Plural von den 'Instinktresiduen', weil zwar einige Kategorien, seien sie organrepräsentiert (Sexualität) oder nicht (Geltungstrieb), unterscheidbar, in dem Was und Wie ihrer Zielsetzung, Äußerung und Ausschließlichkeit aber durchaus unberechenbar sind" (A 114).

Die Instinktresiduen nehmen wir in Form eines "elementaren gefühlsbetonten Drangzustands" (A 112) wahr. Dies bezeichnet Gehlen als die Innenentfaltung der Antriebe. Der Begriff Innenentfaltung bedeutet nicht den phylogenetischen Vorgang des Entstehens von Gefühlen, von subjektivem Erleben. Zu dieser Frage, wie Gefühle evolutionär entstanden sind, äußert sich Gehlen nicht weiter. Er sieht sie einfach als die subjektive Seite unserer Antriebe, die als angeborene Reaktionsmuster schon immer vorhanden sind. Innenentfaltung bedeutet ein Bewusstwerden der subjektiven Seite der Antriebe. Der Verlust der angeborenen Motorik beim Menschen unterbricht den Automatismus von Antrieb und Instinkthandlung, er bedeutet ein "Innebehalten" (US 129) der Reaktion. Diese Stauung, die erzwungene Hemmung, macht einen Antrieb fühlbar. Gehlen denkt sich den Vorgang wohl analog dem beim kleinen Kind, dem durch seine Bewegungsunfertigkeit die Bedürfnisse gestaut und *fühlbar* werden (M 55). Als Folge kann man diese subjektiv fühlbaren Erregungen benennen, sprachmäßig machen und damit auch bewusst machen. Die Antriebe werden bewusst und damit führbar, der Mensch verfügt über seine Antriebe. Die Antriebe haben beim Menschen nicht nur eine subjektive Innenseite, sie werden nicht nur gefühlt (die Stufe der Tiere), sondern als Gefühle bewusst.

Man muss sich jedoch klarmachen, dass der frühe Gehlen den Gefühlen keine tiefere Bedeutung beimisst. Der Abbau des Instinktsystems beim Menschen legt einerseits die Gefühle frei und bringt andererseits die geistigen Fähigkeiten, die Intelligenz und das Bewusstsein hervor. Wichtig für das Überleben des Mängelwesens Mensch ist aber für Gehlen das zweite. Das Bewusstsein wird als Organ der Steuerung des Verhaltens gesehen, die Emotionen nicht. Der Abbau der Motorik macht aus den zielgerichteten Antrieben ziellose Triebe, die als gefühlsbetonter Drangzustand wahrgenommen werden, als Erregung oder Gefühlsstoß. Sie verkörpern das nach wie vor Triebhafte und Tierische im Menschen, die "primitive" Reaktion, die durch ein intelligentes Handeln abgelöst werden soll. An die Stelle einer instinktiven Reaktion soll die intellektuelle Verarbeitung der Situation treten. Schon das Wort *Gefühlsstoß* ist bezeichnend: ein richtungsloser, nicht-praktischer Impuls ohne tieferen Zweck. Aber Emotionen sind nicht einfach nur Erregungszustände, die durch die rationale Überlegung

organisiert werden müssen, sondern sie sind selbst Steuerungsmechanismen für flexibles Handeln, sie haben eine adaptive Funktion, sie sind zu diesem Zweck überhaupt erst entstanden. Nicht der Abbau der Motorik setzt die Emotionen frei, sondern die Entwicklung von Emotionen ermöglicht erst einen so radikalen Abbau der instinktiven Motorik, dass die Reaktion dem Einzelnen überlassen werden kann. Der Mensch ist das emotionalste Lebewesen auf der Erde. Wie will denn Gehlen diese Emotionsvielfalt beim Menschen erklären? Vielleicht würde er sagen, dass die Entdifferenzierung der Instinktresiduen, deren Überlagerung und Verschmelzung zu immer neuen Synthesen, die Vielzahl menschlicher Emotionen hervorbrachte. Diesen Gedanken der Emotionsentstehung durch Verschmelzung von Basisemotionen zu komplexeren Gebilden haben verschiedene Emotionspsychologen vertreten.²⁴ Allerdings gehen sie davon aus, dass alle diese Verschmelzungen adaptiv sind, während sie bei Gehlen eher zufällige Synthesen entdifferenzierter Instinktgruppen wären, entstanden aus den gerade vorherrschenden Umweltbedingungen. Man müsste dann aber angesichts der immensen Vielfalt menschlicher Kulturen mit ganz unterschiedlichen Emotionen rechnen, während sie doch tatsächlich weltweit sehr ähnlich sind. Das spricht für ein adaptives Verständnis von Emotionen: Emotionsvielfalt durch Adaptation statt durch Entdifferenzierung.

Die Entdifferenzierung der menschlichen Instinktresiduen, den zweiten Prozess der Instinktveränderung beim Menschen, hat für Gehlen eine subjektive und eine objektive Seite. Subjektiv ist es dem Menschen in der Innenschau unmöglich, Antriebe eindeutig zu benennen und "auf klar umschriebene und unterscheidbare Instinktgruppen analytisch hinauszu kommen" (US 130). Diese Unfähigkeit, seine eigenen Motive, bis auf einige ganz eindeutige (wie Sexualität, Geltungstrieb), klar zu erfassen, hat ihren realen Grund in einem Unschärfwerden, einer Aufdröselung oder Verwischung der Instinktgruppen (A 113f). Entdifferenzierung bedeutet, dass die Antriebe des Menschen plastisch sind, d.h. formbar (und damit auch formungsbedürftig). Der Begriff "plastisch" lässt sich mit zwei Phänomenen näher umschrei-

²⁴ Die Vielzahl menschlicher Emotionen erklären evolutionär orientierte Psychologen (wie William McDougall, Robert Plutchik, Paul Ekman) durch einen Vorgang der Vermischung und Verschmelzung von Basisemotionen, wodurch ganz neue, eigenständige Emotionen entstehen, die sekundäre Emotionen genannt werden. Dabei können die primären Emotionen auf zahlreiche Weise kombiniert werden, sie gehen in unterschiedlicher Intensität in die Mischung ein, so dass es eine unbestimmte Anzahl an sekundären Emotionen gibt, von denen die Bezeichnungen der Alltagssprache nur die auffälligsten benennen. Einige Beispiele: Für McDougall besteht Verachtung aus einer Mischung von Ekel und Ärger, Abscheu dagegen besteht aus Ekel und Furcht. Ehrfurcht ist eine Mischung aus Furcht und Bewunderung, wobei Bewunderung wiederum aus Überraschung und Unterwürfigkeit zusammengesetzt ist. Bei Plutchik entstehen aus den acht primären Emotionen, die er in einem Kreis anordnet, insgesamt acht sekundäre aus jeweils zwei benachbarten primären Emotionen, z.B. Liebe als Mischung von Freude und Vertrauen, Enttäuschung als Mischung von Überraschung und Trauer und Reue als Mischung Trauer und Ekel (vor sich selbst). Wie überzeugend oder fragwürdig die einzelnen Kombinationen sind, steht an dieser Stelle nicht zur Debatte.

ben: Die menschlichen Antriebe sind verschmelzungsfähig und umwandlungsfähig (konvertierbar). Beide Gedanken gehen auf Freud zurück und Gehlen schließt sich hier Freud vorbehaltlos an. Verschmelzung der Antriebe heißt, dass diese sich überlagern und vermischen können und in den verschiedensten Mischungsverhältnissen in eine Handlung einfließen. Typisch für den Menschen ist, dass "irgendwelche Residuen in den verschiedensten Verteilungen und Überlagerungen in ein bestimmtes menschliches Verhalten eingehen können, einschließlich ihrer höher bedingten Ableitungen und Abwandlungen, so dass man nicht sagen kann, was und wieviel an Erwerbsstreben, Wetteifer, Spieltrieb, Erotik, an Prestigeinteressen oder Selbstdurchsetzung in einem konkreten praktischen 'Interesse' darinsteckt" (A 113). Diese gleichzeitige Aktivität mehrerer Instinktkomponenten ist bei Tieren nicht gegeben, bei denen vielmehr "jetzt dieses, dann ein anderes scharf umschriebenes instinktives Verhalten je nach dem Wechsel der inneren und äußeren Reizlagen einander ablösen" (US 131). Tiere unterliegen außerdem wechselnden biologischen Rhythmen (z.B. Paarungszeit, Winterruhe), die es beim Menschen nicht mehr gibt. Seine Antriebe sind sowohl gleichzeitig wie ununterbrochen aktiv und jeder einzelne ist zu keiner Zeit *nicht* ansprechbar. Die Überlagerung von Antrieben zeigt sich am auffälligsten beim Sexualtrieb. Gehlen verweist dabei auf Adolf Portmann, der dargelegt hat, dass alle menschlichen Antriebsysteme einer dauernden Sexualisierung unterliegen und andererseits die sexuelle Aktivität stetig mit anderen Motiven durchmischt ist (A 115, US 131). Die Mischung von Antrieben muss man als den Normalzustand ansehen, ein erlebnismäßig "reines" Instinktverhalten als Ausnahmefall (A 114), so wie ja auch bei Freud sich aus der Mischung der Triebe "die ganze Buntheit der Lebenserscheinungen" (Freud 1972, 12) ergibt. Die Instinktresiduen sind gleichzeitig aktiv und sie durchdringen sich, weshalb Gehlen die Entdifferenzierung auch mit der Formel von der "gleichzeitigen Durchdringung" (A 114f) charakterisieren kann. Kein menschliches Verhalten, selbst da, wo einzelne Instinktkomponenten durchaus unterscheidbar sind, ist für einen Beobachter vorhersagbar, zu durchmischt und in ihrer Verwirklichung zu unberechenbar sind die einzelnen Antriebskomponenten.

Hinzu kommt noch das zweite Phänomen, das die Plastizität der menschlichen Antriebe kennzeichnet: ihre Umwandelbarkeit. Freud hat das umfassend dargelegt, ja letztlich ist vielleicht gerade das seine grundlegendste Entdeckung: dass der Sexualtrieb, wie Gehlen es formuliert, "ein Dämon [ist], der alle denkbaren Gestalten annehmen und sich in alle möglichen Geschäfte einmischen kann" (A 113). Neben dem Vorgang der Verdrängung, bei dem der Trieb in Form aller möglichen neurotischen Symptome verwandelt zum Ausdruck kommt, ist besonders die Sublimierung hier zu erwähnen, die Verwandlung der sexuellen

Libido in intellektuelle oder künstlerische Betätigung. Sie tritt nicht nur bei großen Künstlern oder Denkern in Erscheinung, sondern jeder Einzelne wird in sich unakzeptable Sexualziele aufgeben und die frei gewordene Energie auf gesellschaftlich genehme ethische Ideale oder soziale Aktivitäten verschieben. Die Sublimierung bildet für Freud wie für Gehlen die Grundlage jeder Kulturbildung. Auch wenn Gehlen die menschliche Antriebsenergie nicht primär sexuell sieht, so ist auch für ihn die Umwandlung von Triebenergie ein unentbehrlicher Vorgang bei der Ausbildung kultureller Dauerinteressen.

Was Gehlen als die Entdifferenzierung der Instinktresiduen beschreibt, könnte man vereinfacht den Übergang vom Instinkt zum Trieb nennen. Mit der Reduktion der Erbkoordinationen ist die eindeutige Verknüpfung eines Antriebs mit einer bestimmten Bewegung oder einem bestimmten Objekt verschwunden, der Antrieb ist ziellos geworden. Aus einer präformierten, ausgerichteten Antriebsenergie ist ein richtungsloser, nur noch drängender Trieb entstanden, der sich vermischen und verwandeln kann und seinen Ausdruck in tausenderlei neuen, biologisch nicht vorgegebenen Formen findet. Die Entdifferenzierung betrifft nach Gehlen sowohl die Handlungsenergie wie die Handlungszwecke. Erstere fließt nicht mehr in bestimmten Beträgen in bestimmtes Verhalten ein, sondern bildet ein allgemeines Reservoir, von wo aus sie in jede neu entworfene Handlung umgelenkt werden kann. Die Handlungszwecke (Instinktresiduen) dagegen verwischen sich, verlieren ihre scharfen Konturen, werden zu undeutlichen Impulsen, die wir als Gefühlsstoß wahrnehmen, als emotional gefärbter Drang, dem aber kein gerichtetes Außenverhalten mehr zugeordnet ist. Die Umwandlung der Instinkte in Triebe bedeutet daher zweierlei: Statt der vielen spezialisierten Antriebsziele gibt es nur noch einige wenige undeutliche Impulse und statt der jeweils aktionsspezifisch ausgerichteten Antriebsenergie gibt es nur noch ein allgemeines Antriebsreservoir. Entdifferenzierung könnte man daher mit Ungerichtetheit übersetzen: Ungerichtetheit der Handlungsziele wie der Handlungsenergien. In der unendlichen Fülle menschlicher Motive und Zwecke des Verhaltens sind zwar die biologisch angeborenen Impulse (Instinktresiduen) nicht verloren gegangen, aber sie spielen nur noch eine untergeordnete Rolle. Die menschlichen Instinkte sind, um Gehlen in einem Satz zusammenzufassen, erstens plastisch, d.h. verschmelzungs- und umwandlungsfähig, und zweitens ungerichtet, d.h. nur noch unscharf auf Zwecke gerichtete Impulse und Dränge (Modellfall Sexualtrieb). Kann man diesem Gedanken von einer Entdifferenzierung menschlicher Antriebe zustimmen?

In dem Begriff der Entdifferenzierung sind zwei Aspekte zu unterscheiden, die bei Gehlen nicht geschieden sind: die Plastizität und die Ungerichtetheit. Der erste Ausdruck meint Entdifferenzierung als *Zustandsbeschreibung* des menschlichen Antriebssystems, sei es in

psychologischen, sei es in ethologischen Begriffen. Entdifferenzierung bedeutet dann die Verschmelzung und "gleichzeitige Durchdringung" von Instinktresiduen, ihre Umwandlung in neue Ausdrucksformen (Konversion), die nur dem Menschen gegebene Möglichkeit, neue Handlungen zu entwerfen und die Antriebsenergie in eine Vielzahl von Zielen einfließen zu lassen, auf neue Objekte und Aktivitäten auszurichten, unliebsame Ziele zu hemmen, zu verdrängen, zu sublimieren. Entdifferenzierung meint dann weiterhin die aus der Plastizität folgende Formierungsbedürftigkeit eines Lebewesens, das sich durch Offenheit und Nicht-festgestellttheit auszeichnet, das seine Antriebe eigenständig in ein dauerhaftes System bringen, das eine Antriebsverteilung, einen Charakter ausbilden muss, und dabei das Risiko des Scheitern trägt. Aber für Gehlen umschließt der Begriff Entdifferenzierung eben nicht nur den der Beschreibung des Antriebssystems, sondern auch den *phylogenetischen Vorgang*, der zu dessen Entstehung führt. Er bedeutet dann das Unscharfwerden, die Aufdröselung oder Verwischung der Instinktgruppen, die Entstehung eines ungerichteten Antriebsreservoirs. In diesem zweiten Aspekt ist Entdifferenzierung mit Ungerichtetheit gleichzusetzen, das Übergehen des Instinkts in einen ziel- und zwecklosen Trieb oder nicht-praktischen Gefühlsstoß. Dieser zweite Aspekt aber muss zurückgewiesen werden. Man kann von der Entdifferenziertheit des menschlichen Antriebssystems sprechen, aber nicht von seiner Entdifferenzierung. Als Synonym für Plastizität ist Entdifferenzierung akzeptabel, als Synonym für Ungerichtetheit nicht.

Wenn die biologischen Vorgaben im menschlichen Handeln viel geringer erscheinen als bei Tieren, so gilt das nur in Bezug auf die Erbkoordinationen. Die Zahl der biologisch vorgegebenen Zwecke (in Form von Emotionen) ist dagegen beim Menschen angewachsen. Wenn wir vorhin sagten, Entdifferenzierung bedeute den Übergang vom Instinkt zum Trieb, so ist dies nicht als realer Vorgang zu verstehen, wie Gehlen meint, sondern nur eine Metapher mit heuristischem Wert. Es entsteht beim Menschen kein Trieb im Sinne einer richtungslosen Energie, einer bloßen Triebhaftigkeit. Unter Trieb versteht man die *subjektive* Empfindung eines inneren Drangs, der auf kein konkretes Ziel ausgerichtet ist. Aber diese subjektive Empfindung beruht nicht auf einer objektiven Ungerichtetheit, sondern auf der Plastizität der Antriebe, die sich unentwirrbar überlagern. Da beim Menschen die eindeutige Verknüpfung der Antriebe mit einer bestimmten Bewegung und einem bestimmten Objekt verschwunden ist, können sie uns durchaus als ziellose Triebe *erscheinen*. Tatsächlich ist das menschliche Motivsystem nicht aus einer Verwischung des tierischen entstanden, sondern es haben sich eine Vielzahl neuer Motive gebildet, v.a. im sozialen Bereich. Die Entdifferenziertheit oder Plastizität des menschlichen Antriebslebens ist keine Folge von Entdifferenzierung, sondern

von Vervielfältigung der emotionalen Zwecke, die nun alle in Eigenleistung koordiniert werden müssen. Der Begriff Entdifferenzierung der Instinktresiduen als phylogenetischer Vorgang (analog zu Entdifferenzierung der Auslöser) ist daher zurückzuweisen.

Die Antriebe des Menschen haben sich nicht entdifferenziert, sondern sie sind zu offenen Programmen geworden. Die Entwicklung verlief nicht vom Instinkt zum Trieb, sondern vom Instinkt zum offenen Programm. Die Antriebe sind Mechanismen, die kein bestimmtes Verhalten hervorbringen, sondern die sich melden (in Form eines Gefühls), wenn eine bestimmte Situation erreicht werden soll oder noch nicht erreicht worden ist. Diese Antriebe (Emotionen) zielen nicht auf bestimmte Handlungsabläufe, sondern sie zielen auf einen Effekt, eine Endsituation. Sie sagen nicht, was zu tun ist, sondern was zu erreichen ist. Sie sind eine Art Prüfinstanz zur Beurteilung der Handlungen des Individuums. Die konkreten Handlungsziele muss der Einzelne selbst kreieren, er muss, wie Gehlen das nennt, seine Antriebe orientieren. Dazu kann er seine Phantasie benutzen, mit ihrer Hilfe ganz neue Wege gehen. Hat sich ein Weg als erfolgreich erwiesen, wird er sich zur Routine und Gewohnheit verfestigen. Die Umsetzung ist also ganz in den Bereich des Handelnden verlegt. Das konkrete Verhalten wird immer mehr außengesteuert, während der innere Mechanismus nur noch die zu erreichende Endsituation, den Sollwert, darstellt. Menschliche Antriebe sind plastisch, d.h. in ihrer Ausführung unendlich variabel und daher auch formungsbedürftig, sie mögen auch subjektiv als drängender Triebdruck erscheinen, aber sie sind keineswegs ungerichtete Energie oder nicht-praktische Gefühle. Ist etwa Eifersucht ein undeutlicher, nicht-praktischer Gefühlsstoß? Wäre ein soziales Zusammenleben möglich ohne die nur dem Menschen eigenen Gefühle wie Schuld oder Mitleid? Diese sind keineswegs nicht-praktisch, sondern im Gegenteil zutiefst praktisch. Aber dieser Vorgang der Öffnung starrer Programme ist keineswegs ohne Nachteil. Wird die Handlungsausführung den Einzelnen überlassen, dann wird die Zahl der Konflikte zwischen den Personen unweigerlich zunehmen, die wiederum geregelt werden müssen. Das ist die Frage nach der Moral. Man kann sich eine Lösung dieses Problems auf zwei Weisen vorstellen: Entweder ist die Moral bzw. Konfliktlösung eine reine Kulturleistung oder die Natur selbst sorgt durch eine weitere Ausdifferenzierung für instinktive Konfliktregelungsmuster. Den ersten Weg vertritt der frühe Gehlen, den zweiten der späte.

Antriebsüberschuss

Die Reduktion der Erbkoordinationen, also die Freisetzung der Antriebe von der Motorik, zieht nach Gehlen zum einen die Entdifferenzierung der Instinktresiduen nach sich. Zum anderen bedeutet sie auch eine Entdifferenzierung der Antriebsenergie, eine "Organ-entbindung und Umweltablösung von Antriebsquanten" (M 60). Gehlen sagt dazu auch Antriebsüberschuss, ein Begriff, den er von Max Scheler übernimmt (M 57). Der Antriebsüberschuss beim Menschen ist von konstitutioneller Art, d.h. eine biologische Wesenseigenschaft des Menschen, die mit einem kulturell hervorgebrachten Triebüberschuss nicht zu verwechseln ist (M 57). Gehlen nennt zwei Ursachen für den Antriebsüberschuss: die Mängelhaftigkeit und die verlängerte Entwicklungszeit des Menschen. Als Mängelwesen ist der Mensch nicht in die Natur eingepasst, die Menge seine Antriebsenergie nicht auf die Ausführung bestimmter vorgegebener Bewegungen hin zugeschnitten. Den Rhythmen der Natur enthoben sind seine Antriebe nicht-periodisch, ununterbrochen aktiv, er verspürt in sich einen chronischen Drang, der genau dem chronischen Druck innerer und äußerer Aufgaben entspricht, die der Mensch zur Sicherung seines Lebensunterhalts zu vollbringen hat. Zum anderen bewirkt die lange Jugendzeit des Menschen mit ihrer unfertigen Motorik und spät erwachenden Sexualität einen Überschuss an nicht abgeführter Energie. Diese wird eingesetzt, um in spielerischer Aktivität all die Aufbauleistungen im Bereich der Motorik, Sensorik und des Antriebs zu entwickeln, um in tätiger Bewältigung die Belastungen der Mängelhaftigkeit zu kompensieren (M 59). Der Antriebsüberschuss ist daher die Folge, aber auch die notwendige Bedingung der Sonderstellung des Menschen.

Die Freisetzung der Antriebsenergie verändert diese in quantitativer wie in qualitativer Weise. Auf der quantitativen Seite konstatiert Gehlen eine Steigerung der Antriebsmenge beim Menschen: "Obschon es unmöglich ist, einen Maßstab aufzustellen, kann in erster Annäherung an dieses sehr schwierige Problem vermutet werden, dass die rein quantitativ, energetisch betrachtete potentielle Antriebsenergie des Menschen die jedes Tieres von vergleichbarer Größe übertrifft" (M 57f). Dieser Überschuss ist nach Gehlen deswegen sinnvoll, weil der Mensch nicht, wie das Tier, seinen Lebensunterhalt in bestimmten, festgelegten Aktivitäten findet, sondern die Umwelt in seinem Sinne verändern muss. Seine Antriebsenergie kann nicht auf die Ausführung bestimmter Verhaltensweisen der unmittelbaren Bedürfnisbefriedigung festgelegt sein, sondern muss ausreichend sein, um alle die unvorhersehbaren Leistungen, die der Mensch zur Sicherung seiner Existenz erbringen muss, zu versorgen. Der Mensch benötigt einen "über jede augenblickliche Erfüllungssituation hinaustreibenden Antriebsüberschuss" (M 58). Denn er muss Dauerantriebe ausbilden, um eine kontinuierliche, stabile

Bedürfnisbefriedigung sicherzustellen. Neben dieser Kompensationsleistung kommen zwei neue, über die Situation im Tierreich hinausweisenden Bedingungen hinzu, die einen Antriebsüberschuss erfordern: Erstens ist der Mensch sich seiner Antriebe bewusst, er kennt seine zukünftigen Bedürfnisse bereits heute und hat bereits im heute für sie vorzusorgen. Er ist daher chronisch bedürftig und eigentlich nie wie das Tier völlig befriedigt. Zweitens werden beim Menschen seine "eigenen Werke der zweiten Natur" (M 358) in steigendem Maße selbst zu Aufgaben, um die er sich zu kümmern hat.

Eine Konsequenz der quantitativen Steigerung der Antriebsenergie zeigt sich in der Bereitschaft von Menschen, Neues zu wagen, zu neuen Ufern aufzubrechen, ja sogar das eigene Leben für eine neue Idee einzusetzen - ein Phänomen, das, so Gehlen, mit dem Gesichtspunkt der Erhaltung der Art nicht zu erklären ist (M 356). Dieser Aufbruch gilt für Einzelpersonen, etwa Entdecker, die ins Unbekannte segelten, Pioniere der Luftfahrt oder Mediziner, die Selbstexperimente wagten, ebenso wie für große Gemeinschaften. Man denke nur an die Auswanderungen ganzer Völker aus ihrer Heimat, die Besiedelung neuer Kontinente und heute sogar des Weltraums, die Gefahren und Herausforderungen durch gänzlich unbekannte Umwelten, in deren Folge die Menschen je eigene schöpferische Antworten finden mussten, die zu ganz unterschiedlichen Kulturen geführt haben, wie Arnold Toynbee dargelegt hat, den Gehlen hier anführt (M 60). Diesem Mut zum existentiellen Risiko entspricht die konstitutionelle Riskiertheit des Menschen, der Antriebsüberschuss ist die "korrelative Kraft, die dieses Risiko tragbar macht" (M 60).

Betrachten wir die qualitative Seite des Antriebsüberschusses, so stellt sich diese als das Entstehen eines Reservoirs unspezifischer Antriebsenergie dar (A 61). Zum einen ist die Antriebsenergie, abgehängt von der Motorik, nur noch lose an bestimmte Instinktresiduen gebunden, zum anderen ist der über die augenblickliche Erfüllung hinausgehende Antriebsüberschuss, gar nicht mehr gebunden. Die Antriebsenergie bildet so eine "elementare, gestaltlose Triebkraft" (A 113). Erst ein solches Reservoir nicht-festgelegter Energie macht zwei Vorgänge verständlich, die es bei Tieren nicht gibt: die relative leichte Verschiebung von Energiebeträgen von einem System in ein anderes und die Gegenbesetzung von unerwünschten Antrieben, denen eine konstant wirkende Energie entgegengesetzt wird. Beides sind Vorgänge der Antriebshemmung, die beim Menschen in unbewusster wie in bewusster Form vorkommen. Das Phänomen der Verschiebung lässt sich zwar auch schon im Tierreich beobachten, allerdings nur in dem speziellen Fall, dass die gegenseitige Hemmung zweier Antriebe zu einem Übersprung der blockierten Energie in ein drittes Antriebssystem führt, wo sie ein in der aktuellen Situation unsinnigen Verhaltens aktiviert, z.B. das

sogenannte Übersprungputzen des Gefieders während des Balzens. Die Verschiebung ist hier eher eine Art von Betriebsunfall aufgrund einer gegenseitigen Blockade. Damit vergleichbar, weil ebenfalls ungesteuert, sind beim Menschen Vorgänge der *unbewussten* Hemmung, wie sie Freud in seinen Abwehrmechanismen beschrieben hat. Die Abfuhr von Triebquanten auf normalem Wege wird gehemmt, weil sie von der moralischen Instanz im Menschen, dem Über-Ich, nicht zugelassen werden, so dass die Energie dieser Antriebe auf andere Weise verarbeitet werden muss. Zwei solcher Verarbeitungsweisen, die Gehlen erwähnt, sind die Sublimierung (M 359) und die Verdrängung (A 116). Bei der Sublimierung wird die unerlaubte Antriebsenergie auf ein neues, gesellschaftlich erwünschtes Ziel verschoben, ohne dabei an Intensität einzubüßen. Die Verdrängung ist ein komplizierterer Prozess, bei der Gegenbesetzung und Verschiebung auftreten. Zunächst wird das unerlaubte Handlungsziel samt der dazugehörigen Antriebsenergie ins Unbewusste verstoßen und, um ihm permanent den Zugang zum Bewusstsein zu verwehren, ein gleich starker Triebimpuls entgegengesetzt. Die Energie des verdrängten Triebes verschiebt sich daraufhin auf andere Ziele, macht sich aber in verzerrter Form in Träumen oder in neurotischen Symptomen bemerkbar. Alle diese Vorgänge der Abwehr, der Gegenbesetzung und Verschiebung laufen beim Menschen ungesteuert (unbewusst) ab und sie bringen in den neurotischen Verhaltensweisen ähnlich unsinniges Verhalten hervor wie die Übersprunghandlungen bei Tieren.

Was jedoch dem Menschen zusätzlich zu diesen Formen unbewusster Hemmung und im Unterschied zum Tier möglich ist, ist, den Vorgang der Hemmung (Freud sagt dazu Versagung) *bewusst* vorzunehmen. Die Prozesse, nämlich Verschiebung und Gegenbesetzung von Energiebeträgen, sind dabei dieselben, nur eben gewollt. Der Vorgang der Hemmung besteht, energie-ökonomisch gesehen, darin, entweder einem unerwünschten Antrieb die Energie, so gut dies individuell möglich ist, zu entziehen und auf ein anderes Ziel zu verschieben oder ihm eine gleich starke Gegenkraft entgegenzusetzen, die ihn an der Ausführung hindert. Gerade der Vorgang der Gegenbesetzung macht klar, warum die Antriebsenergie beim Menschen eine überschüssige sein muss. Der Antriebsüberschuss ist also eine Bedingung, um überhaupt Hemmungsleistungen aufzubauen. Andererseits erfordert der Antriebsüberschuss zwingend die bewusste Vornahme der Hemmung, der Formierung des ungerichteten Antriebsreservoir zu stabilen Dauerinteressen, die ja die Bedingung des mangelhaften Wesens sind, seinen Lebensunterhalt zu sichern. Jedes geformte Dauerinteresse beinhaltet immer die Hemmung und Abwehr anderer möglicher Interessen. So erscheint der Aufbau von Hemmungen einerseits, quantitativ gesehen, als der Weg der Verarbeitung überschüssiger Energie, andererseits qualitativ als die Herausbildung zielgerichteter Antriebskräfte

(M 59). Daher kann Gehlen sagen, dass "nur ein überschüssiges Antriebsleben die Hemmungsleistungen hergeben kann, welche in jedem orientierten Bedürfnis enthalten sein müssen" (M 360). Ist diese Formierung gelungen, steht eine "fast unerschöpfliche *gerichtete Energie*" (M 361) zur Verfügung. Gelingt sie jedoch nicht, dann entartet die Person in selbstzerstörerischen Süchten (M 59).

Gibt es diesen konstitutionellen Antriebsüberschuss beim Menschen? Existiert ein qualitativ entdifferenziertes und quantitativ gesteigertes Antriebsreservoir? Die Kritik an einer qualitativen Entdifferenzierung wurde bereits vorgetragen und darauf hingewiesen, dass die Instinkte des Menschen zu qualitativ gerichteten Gefühlen umfunktioniert wurden. Was die quantitative Seite der Antriebsenergie betrifft unterliegt sie, so denke ich, im Gegensatz zu Gehlens Annahme im selben Maße wie die Antriebsziele der kulturellen Formung und ist kein Naturprodukt. Die Aktivierung eines Antriebs ist immer auch sehr stark von der Kompetenz eines Individuums abhängig. Wenn man sich überfordert fühlt, kommt keine Handlungsbereitschaft zustande. Im umgekehrten Fall aktivieren Erfolgserlebnisse die Handlungsbereitschaft. Diese ist also im starken Maße auch von Lernerfahrungen abhängig, kein reiner Naturvorgang. In einem allerdings ist Gehlen Recht zu geben: Im Unterschied zum Tier legt der Mensch sich nicht, wenn alle aktuellen Bedürfnisse befriedigt sind, zurück und wartet, bis ein neuer Antrieb ihn wieder in Bewegung setzt. Denn auch in diesem Moment der Befriedigung ist sein Gehirn aktiv, auf die Welt gerichtet und fragt, wenn schon die Gegenwart problemlos ist, nach den zukünftigen Bedürfnissen. Die Antriebe des Menschen setzen sich nicht, aufgrund der Instinktreduktion, automatisch in ausführende Bewegungen um, sondern sie manifestieren sich in einem unaufhörlichen Strom von Gedanken, in einem permanenten Auftauchen und Verschwinden von Bewusstseinsinhalten. Die stetige Wachheit des Menschen, unsere immer gegenwärtige innere Stimme produziert unablässig eine Fülle von Gedanken und Vorschlägen und ist selbst noch des Nachts in unseren Träumen aktiv. Das Gehirn wartet nicht passiv auf Information, es ist kein Instrument zur Umsetzung aktueller Bedürfnisse. Es ist nicht bloß ein Organ der Anpassung, das dem Überleben dient. Daher ist Gehlens Aussage, das große Gehirn sei kein Spezialorgan, völlig richtig, denn seine Tätigkeit geht tatsächlich weit über den *unmittelbaren* Zweck der Daseinssicherung hinaus. Andererseits ist unser Bewusstsein entdifferenziert, d.h. eben auf unzählig viele Ziele ausgerichtet, ein unaufhörliches Brodeln von Gedanken. Das Bewusstsein steht für prinzipiell jede Aufgabe zur Verfügung, aber es verlangt auch eine Aufgabe. Ist die Überlebenseicherung geleistet, so schaltet es sich im Unterschied zum Antrieb nicht einfach ab. Dann kommen immer neue, weitreichendere Bedürfnisse und Interessen auf. Das Wesen Mensch ist sich ständig und

unausschaltbar - außer vielleicht im Zustand des Deliriums - seiner selbst bewusst, er weiß um sich und seine Bedürfnisse. Wenn wir nicht handeln, sagt Gehlen, dann erleben wir in uns den Überschuss der Antriebe. "Wir finden dann in uns in erster Linie Wünsche oder Interessen, nämlich andrängende Phantasmen von Aufgaben, Vorhaben oder Hoffnungen, innere Ansätze von Tätigkeit nach ganz bestimmten Zielen, die uns bewusst sind, bebildert und gedacht. Dann bemächtigen sich die Antriebe auch des Denkens, die Hindernisse und Umstände, Befürchtungen und Pläne bewegen sich in Erinnerungen und Erwartungen, eine bewegt erwogene *Welt* entwickelt sich in uns" (M 340f). Der Mensch, der seine Offenheit erkennt, will sich feststellen, er strebt nach Erfahrungen der Außenwelt, um damit sein Inneres zu bebildern und festzustellen. Er wird sich selbst zur Aufgabe. Das Bewusstsein verlangt nach Erfahrungen der Außenwelt, verlangt nach sinnvollen Aufgaben, schafft sich selbst immer neue Bedürfnisse. Wird das ständig wache Bewusstsein nicht beschäftigt, dann wird es frustriert und selbstzerstörerisch. Die größte Gefahr geht heute nicht mehr von wilden Tieren oder einer bedrohlichen Umwelt aus, sondern von der Ausartungsbereitschaft des Selbst. Im Bewusstsein liegt der Antriebsüberschuss, der kanalisiert werden muss.

Als kurzes Fazit dieser Untersuchungen lässt sich sagen, dass für den frühen Gehlen der Mensch nichts primär Zweckmäßiges hat. Er ist organisch unangepasst, sein Antriebssystem zu ziel- und zwecklosen Trieben entdifferenziert. Alles was der Mensch zweckmäßiges für die Führung des Lebens besitzt, hat er sich selbst sekundär erarbeitet, alle Institutionen und alle Moral ist seine eigene Schöpfung. An dieser Anthropologie lassen sich zwei hauptsächliche Kritikpunkte anbringen:

1. die Ablehnung der Evolutionstheorie und des Gedankens der Anpassung
2. die Vernachlässigung der Emotionen als Weiterentwicklung der menschlichen Instinkte

Der späte Gehlen hat diese Kritik anerkannt und seine Anthropologie in zum Teil erheblicher Weise umgeformt. Statt des unangepassten Mängelwesens kommt er zur Anerkennung evolutionär entstandener Zweckmäßigkeiten. In seiner Lehre von den Sozialregulationen hat er moralische Emotionen im Menschen anerkannt. Sie sollen später ausführlich erläutert werden. Zur Evolutionstheorie war sein Standpunkt lange Zeit ablehnend, doch auch sie hat er letztlich anerkannt. Dies soll im Folgenden noch kurz erörtert werden.

2.4. Zur Entstehung des Mängelwesens

Kritik am Darwinismus

In seinem Buch *Der Mensch* ist es Gehlens Ziel, den Mangel an spezialisierten, umwelt-spezifisch angepassten Organen nicht nur zu konstatieren, er will ihn auch erklären, er will die Faktoren, die diese Mängelkonstitution des Menschen hervorgebracht haben, darlegen. Auf die herrschende Evolutionstheorie kann Gehlen seiner Meinung nach nicht zurückgreifen (M 123ff). Denn im Menschen hat die Natur ein neues Organisationsprinzip hervorgebracht, das der Nicht-feststelltheit, während das Prinzip der Angepasstheit, das im gesamten Tierreich vorherrscht, für den Menschen nicht mehr gilt. Wenn aber Tier und Mensch auf zwei diametral entgegengesetzten Organisationsprinzipien beruhen, dann können sie nicht durch denselben evolutionären Mechanismus entstanden sein. Für den Menschen muss die Evolution anders verlaufen sein als für die restliche Tierwelt, seiner Entstehung müssen andere Entwicklungsgesetze zugrundeliegen als der von Darwin propagierten immer spezialisierteren Anpassung an die wechselnden Bedingungen der Umwelt.

Die Evolutionstheorie, von Charles Darwin in den Grundzügen ausgearbeitet, von späteren Forschergenerationen weitergeführt und verfeinert und heute unter dem Namen Synthetische Theorie oder synthetischer Darwinismus bekannt (Wuketits 1989, 40), erklärt das Fortschreiten der Evolution durch die beiden Evolutionsfaktoren Variation und Selektion. Innerhalb einer Spezies hat dasjenige Individuum, das durch eine zufällige Variation in seinem Erbgut mit den Umweltbedingungen besser zurechtkommt, eine höhere Überlebenschance. Es wird tendenziell mehr Nachkommen haben als diejenigen, die mit der Umwelt weniger gut zurechtkommen, wodurch sich seine Merkmale in der Population ausbreiten. Die jeweils am besten angepasste Variante setzt sich durch (survival of the fittest), die weniger Geeigneten werden mit der Zeit von der Natur ausgesiebt. Diesen Vorgang der zufälligen Variation und anschließenden Selektion der Varianten, durch den in einer langen Kette vieler kleiner Anpassungen immer spezialisiertere Organismen hervorgebracht werden, anerkennt Gehlen für das gesamte Tierreich. Für das Mängelwesen Mensch aber hält er ihn für unmöglich anwendbar. Denn wie, fragt Gehlen, hätte ein unangepasstes Lebewesen sich evolutionär entwickeln können, wenn doch sonst nur der Bestangepasste sich durchsetzt?

Eine weitere Überlegung spricht nach Gehlen gegen Darwins Theorie, nämlich die in evolutionären Zeiträumen gesehen "schlagartige" Entstehung des Menschen. Lorenz hat diesen Einwand so formuliert: "Unsere nächsten Stammesverwandten, die Anthropoiden, sind sämtlich Spezialisten für äußerst enge Lebensräume, und der - geologisch betrachtet - plötz-

liche Übergang von der sehr 'stenöken' Ahnenform zur extrem 'euryöken' Lebensweise des Menschen wäre aufgrund der gewöhnlichen Vorgänge des Artenwandels völlig unerklärlich" (Lorenz 1965, 472). Da die Evolution auf einer Anhäufung nur kleiner aufeinanderfolgender Abänderungen beruht, kann sie nur langsam und kontinuierlich ablaufen. Das ist jedenfalls die gradualistische Auffassung von Evolution, die auch Darwin vertrat. Sie lässt sich zusammenfassen in dem Satz: 'Natura non facit saltum' (die Natur macht keine Sprünge). In der Kritik des Gradualismus treffen sich Gehlen und Lorenz. Gehlen lehnt die Selektionstheorie mit ihrem Mechanismus von Variation und Selektion als Erklärungsfaktoren für die Anthropogenese grundsätzlich ab und postuliert ein spezielles Gesetz, das der Entstehung des Menschen zugrundeliegen soll. Lorenz akzeptiert die beiden Faktoren Variation und Selektion, sieht jedoch daneben die Selbstdomestikation des Menschen als den entscheidenden Faktor an, durch den der Mensch zum Menschen wurde. Diese Auffassungen sollen im Folgenden besprochen werden.

Ein menschliches Sondergesetz?

Es wurde bereits dargelegt, dass Gehlen den Menschen in morphologischer Hinsicht als primitiver ansieht im Vergleich zu seinen nächsten Verwandten, den Menschenaffen: Der Mensch, meint er, ist in seiner Entwicklung auf einer frühen Stufe stehengeblieben, er hat besondere Spezialisierungen an einen bestimmten Lebensraum nicht mitgemacht. Er ist unpezialisiert, weil er unentwickelt ist. Beim Menschen sind nicht Spezialisierungen hinzugekommen, die ihn von Tieren unterscheiden würde, sondern diese sind gerade ausgeblieben, weshalb Mängel in der biologischen Ausstattung entstanden.

Zur Erklärung dieser Primitivismen und Unspezialisiertheiten in der menschlichen Physis bietet Gehlen zwei verschiedene Ansätze an (M 86, A 46f):

1. Phylogenetischer Erklärungsansatz: Der Mensch bewahrt die phylogenetisch primitiven, archaischen Organe. Er ist der stammesgeschichtlich ursprünglichere Typ, während die Pongiden sich von diesem archaischen Typ wegentwickelt und spezialisiert haben.²⁵
2. Ontogenetischer Erklärungsansatz: Der Mensch bewahrt auch als Erwachsener viele fötale und jugendliche Merkmale. Im Unterschied zur ersten Annahme wird hier der Mensch nicht als ursprünglich auf einer archaischen Stufe stehengeblieben gesehen. Die

²⁵ Als Folge dieses Erklärungsansatzes müsste man annehmen, dass der ursprüngliche gemeinsame Vorfahre von Mensch und Affe dem heutigen Menschen erheblich näher stand als dem heutigen Affen. Oder wie Gehlen es überspitzt formuliert, dass "der Mensch nicht vom Affen, sondern der Affe vom Menschen abstamme" (M 95).

Abstammung von spezialisierteren Formen aus der Primatenlinie wird durchaus zugegeben, nur bleibt der Mensch in seiner *individuellen* Entwicklung auf sehr frühen Stufen (Embryonal- bzw. juvenile Stufe) stehen. Während also die Menschenaffen in der Ontogenese die typischen Affenmerkmale ausbilden, hält der Mensch im Körperbau den Geburtszustand fest, bildet die speziellen Affeneigenschaften nicht mehr aus. Der Mensch behält, morphologisch gesehen, kindliche Merkmale lange oder sogar für immer bei. Er ist daher als ein nicht voll entwickelter Affe zu charakterisieren.

Entweder, meint Gehlen (M 87f), ist der Mensch von Anfang an archaisch oder, wenn man ihn aus spezialisierten Affen ableitet, ist eine Zusatzhypothese notwendig, die erklärt, wie sich die primitiven Merkmale des Menschen aus spezialisierteren Merkmalen entwickeln konnten. Denn ein solcher Vorgang widerspricht dem Prinzip der Unumkehrbarkeit bereits erreichter Spezialisierungen in der Evolution und bedarf einer besonderen Erklärung. In beiden Fällen aber ist das Ergebnis dasselbe: Der Mensch ist primitiv, unspezialisiert, ein Mängelwesen. Das eine Mal wäre er phylogenetisch primitiv (=archaisch), das andere Mal ontogenetisch primitiv (=fötal).

Was meint die heutige Biologie zu diesen beiden Alternativen Gehlens? Um es gleich vorweg zu sagen, sie verwirft alle beide. Die erste Alternative, nach der der Mensch phylogenetisch archaisch sei und in seiner Entwicklung keinerlei Spezialisierungen mitgemacht hätte, erweist sich, wie bereits ausführlich dargelegt, als empirisch falsch: der aufrechte Gang mit den vielen damit zusammenhängenden anatomischen Umformungen, die Nacktheit, die menschliche Hand, das große Gehirn, die normalisierte Frühgeburt – das alles sind keine archaischen Erscheinungen, sondern organische Anpassungen der Spezies *Homo sapiens*.

Für die zweite Alternative, nach der in der menschlichen Evolution ein besonderes Entwicklungsgesetz zur Anwendung komme, bietet Gehlen zwei Theorien von zwei zeitgenössischen Wissenschaftlern an: die Theorie der Proterogenese des deutschen Paläontologen Otto Heinrich Schindewolf (1925) und die Theorie der Retardation des holländischen Anatomen Louis Bolk (1926). Beide gehen von dem bereits erwähnten Faktum aus, nach dem Affenbabys in ihrer Kindheit menschenähnliche Merkmale aufweisen, die sie im Laufe ihres Lebens verlieren, während der Mensch sie festhält. Dieses Stehenbleiben des Menschen auf einem frühen Stadium wird auf unterschiedliche Weise erklärt: durch eine Abweichung vom biogenetischen Grundgesetz bei Schindewolf, durch eine Entwicklungsverzögerung bei Bolk. Da Gehlen in seinem Werk *Der Mensch* wie auch in späteren Aufsätzen der Theorie Bolks eindeutig den Vorzug gegeben hat, soll hier nur diese ausführlicher besprochen werden.

Bolks Theorie will die Entwicklung zum Menschen durch Veränderungen im Ablauf der Ontogenese (die mit der Zeugung des Individuums beginnt) erklären. Die für den Menschen typischen Merkmale werden nicht als neu erworbene Eigenschaften gesehen, sondern "beim Menschen werden Durchgangsstadien, die allen Primaten gemeinsam sind und in der Fötalentwicklung der Affen durch eine dann noch folgende je besondere Spezialisierung abgelöst werden, festgehalten" (M 102). Es ist also eine Theorie der Hemmung von Entwicklung. Die ontogenetische Entwicklung von Merkmalen verläuft verzögert oder gar nicht mehr ab, was Bolk als Retardation bezeichnet. Für Bolks Begriff der Retardation wird in der heutigen Biologie meist der Begriff der Neotenie verwendet, den der Evolutionsbiologe Julius Kollmann 1885 geprägt hat. Neotenie wird definiert als die verzögerte Ausbildung von einzelnen Merkmalen, als unvollkommener Entwicklungszustand eines Organs, woraus eine Persistenz von Jugendmerkmalen folgen kann, die Fötalisation genannt wird (Remane/Storch/Welsch 1973, 125f). Das klassische Beispiel dafür ist der Lurch Axolotl, dessen verzögerte Entwicklung Kollmann erstmals beschrieb. Lurche können sich normalerweise erst fortpflanzen, wenn sie die Umwandlung von der im Wasser lebenden Larve, der Kaulquappe, zum erwachsenen Amphibium durchlaufen haben. Der Axolotl jedoch pflanzt sich als Kaulquappe fort und lebt sein Leben lang im Wasser. Er ist also eine zur Geschlechtsreife gelangte Larve, die die für Amphibien normale Entwicklung nicht mehr beendet (M 109). Neben dem Lurch Axolotl ist Neotenie auch bei Krebsen und zweiflügeligen Insekten bekannt. Als Ursache nahm man damals Veränderungen im endokrinen System an. In Anlehnung daran geht auch Bolk und mit ihm Gehlen für die Entwicklungsverzögerung beim Menschen von Veränderungen in der Zusammensetzung der Hormone, die das ontogenetische Wachstum steuern, aus (M 104). Heute ist diese hormonelle Veränderung wiederum auf genetische Ursachen zurückzuführen, nämlich auf Mutationen an den Kontrollgenen, die die Ontogenese steuern. Wie alle Mutationen wird auch die Neotenie im Laufe der Evolution des Lebens immer wieder aufgetreten sein, doch dürfte sie dem betroffenen Tier in den meisten Fällen einen Nachteil gegenüber seinen normalen Artgenossen eingebracht haben, weshalb diese Variante bald wieder ausgestorben ist.

Wichtig ist, die beiden Begriffe Retardation (oder Neotenie) und Fötalisierung zu unterscheiden. Der erste bedeutet die Verzögerung der ontogenetischen Entwicklung beim Menschen, sein langsamerer Lebensverlauf, verglichen mit denen anderen Primaten. Die Fötalisierung dagegen beschreibt Merkmale, die nicht mehr voll ausgebildet werden. Für Bolk stehen beide Phänomene in einem engen kausalen Zusammenhang. Aus dem Faktum der Verlangsamung der körperlichen Entwicklung beim Menschen hat er eine Theorie der Menschwerdung

gemacht, indem er für den Menschen typische Merkmale durch eben diese Verzögerung (Retardation bzw. Neotenie) erklären will. Deshalb heißt seine Theorie Retardationstheorie. Die verzögerte Entwicklung, sagt er, hat zur Folge, dass manche Organe oder Merkmale nicht mehr vollständig ausgebildet werden, sondern in einem infantilen Zustand verharren, manche in einem noch früheren, fötalen Zustand und manche gar nicht mehr zur Erscheinung kommen. Entwicklungsverlangsamung und Entwicklungsstillstand prägen den Menschen und führen zu Fötalisierung. "Die notwendige Folge einer Retardationswirkung wäre mithin, dass der Körper in fortwährend höherem Grade einen fötalen Charakter bekommt, indem ursprünglich vorübergehende, jugendliche Zustände permanent werden" (M 106). Die typisch menschlichen Merkmale wie das flache Gesicht, den Bau von Hand und Fuß, die Unbehaartheit, die fehlende Pigmentierung u.a. (M 102, 106ff) sind solche stabilisierte Fötalzustände. Selbst das große Gehirn, das der Retardationstheorie offensichtlich zu widersprechen scheint, erklärt Bolk aus einer Entwicklungsverzögerung, denn die auf Neotenie zurückzuführende Verjugendlichung der Schädelform beim Menschen habe zu einer Steigerung der Kapazität der Schädelkapsel geführt, wodurch das Gehirn mehr Platz zum Wachsen bekommen habe. Bolk gesteht aber zu, dass andere Merkmale des Menschen wie der aufrechte Gang erst sekundär, d.h. auf der Grundlage eines bereits existierenden Fötalzustandes sich entwickelt haben. Er nennt diese Merkmale konsekutiv (M 102). *Erste* Ursache ist jedoch immer eine Hemmung der normalen Entwicklung.

Aus Sicht der heutigen Wissenschaft muss Bolks Theorie der Fötalisierung als Erklärung der Menschwerdung abgelehnt werden. Dabei ist klar zu unterscheiden zwischen der Neotenie als empirischem Faktum und der Neotenie als einem Evolutionsprinzip. Völlig außer Frage steht nämlich, dass der Mensch ein neotenes Lebewesen ist, dessen ontogenetische Entwicklung sehr langsam verläuft. Dies macht ein Vergleich von Menschen und Menschenaffen deutlich, bei denen der Mensch enorme Verlangsamungen im Lebensverlauf zeigt. Zum einen kennzeichnet ihn ein langsames Wachstumstempo, was eine sehr lange Kindheitsphase bewirkt (der Mensch ist erst nach ca. 18 Jahren ausgereift), die nur zwei Abschnitte schnellen Wachstums kennt, nämlich das erste Lebensjahr und die Pubertät. Der Mensch ist generell durch eine Verlangsamung des Lebenstempos gekennzeichnet. Zum anderen weist er eine für seine Größe außerordentliche Lebensdauer auf, die durch das lange, der Zeit der Reproduktion folgende Greisenalter entsteht (M 104, 122). Selbst schon die Entwicklung vor der Geburt ist beim Menschen verzögert vergleicht man ihn mit der Entwicklung von Menschenaffenbabys. Das menschliche Neugeborene erreicht erst mit einem Jahr den körperlichen Reifezustand, den Affenkinder bei ihrer Geburt besitzen (M 45). Dieses Phänomen wurde von

Portmann als die normalisierte Frühgeburt bezeichnet. Dabei wird der Mensch jedoch nicht etwa *zu früh* geboren gemessen an den Tragezeiten anderen Primaten, deren Schwangerschaftsdauer sogar noch leicht kürzer ist (Knußmann 1995, 298). Nicht die Schwangerschaft ist verkürzt, sondern die pränatale Entwicklung des Menschen ist verlangsamt. Der Evolutionsbiologe Stephen Jay Gould (1941-2002) bezeichnet den Menschen daher als " 'essentially' neotenus" (Gould 1977, 365).

Dieses unbestreitbare Faktum der Neotenie kann aber nicht als kausale Ursache für eine Fötalisierung des menschlichen Körpers herangezogen werden. Denn zum einen sind manche der von Bolk genannten Merkmale des Menschen gerade nicht durch Hemmung entstanden, sondern sind im Gegenteil Weiterentwicklungen und Anpassungen an eine neue Umwelt. Zum anderen ist die Erklärung einzelner menschlicher Merkmale mit Hilfe von Fötalisierung zwar durchaus richtig, sie ist aber nicht als ein generelles Prinzip anzusehen. "Die Bewahrung ontogenetisch früher Zustände aus der Tierprimatenphase stellt kein durchgängiges Prinzip beim Menschen dar. Vielmehr gibt es auch Merkmale, in denen der Mensch über das bei Tierprimaten erreichte Stadium in gleicher ontogenetischer Entwicklungsrichtung hinausgeht. Hier zeigt er trotz verlängerter Entwicklungsabschnitte eine Akzeleration" (Knußmann 1995, 300). Beispiele dafür wären das schnellere Verschmelzen der Segmente des Brustbeins oder das schnellere Verwachsen des neunten Handwirbelknochens (Knußmann 1995, 300f). Der generelle Zusammenhang, den Bolk zwischen der Neotenie und der Fötalisation herstellt, ist falsch: "retardation in development must be distinguished from fetalization of form - the first is a process that may or may not yield the second as a result" (Gould 1977, 365).

Es zeigt sich damit folgendes Ergebnis: Die Neotenie, die Verlangsamung des menschlichen Lebensganges, stellt ein wichtiges Charakteristikum des Menschen dar. Sie kommt aber keineswegs nur beim Menschen vor, sondern ist in der Evolution immer wieder aufgetreten.²⁶ Viele Forscher, darunter Konrad Lorenz oder Stephen Jay Gould, haben der Neotenie eine wichtige Stellung in der Erklärung der menschlichen Evolution zuerkannt (Gould 1977, 352ff). Sie bleiben aber beide auf dem Boden der Selektionstheorie: Die Neotenie kann keinesfalls dem Grundprinzip der Evolution, dem Überleben des Fittesten, widersprechen. Ein Lebewesen, das in einzelnen Organen, aus welchen Gründen auch immer, eine Verzögerung oder Hemmung der Ausbildung erfährt, muss trotzdem überlebensfähig bleiben und sich fortpflanzen können. Neotenie ist evolutionär nur zu erklären, wenn sie dem Organismus einen Vorteil bringt. Die Verzögerung der Entwicklung mag eines der entscheidenden Merkmale

des Menschen sein, aber als ein Merkmal ist sie wie andere Merkmale auch der Prüfung auf ihre Tauglichkeit hinsichtlich des Überlebens unterworfen. Nur weil sie dem Menschen Vorteile brachte (wovon gleich noch die Rede sein wird), konnte sie sich evolutionär behaupten. Neotenie wird in diesem Konzept als ein angepasstes *Merkmal* des Menschen gesehen, eine Eigenschaft, die ihrem Träger von Nutzen ist. Demgegenüber sehen Bolk und Gehlen die Neotenie nicht als eine angepasste Eigenschaft des Menschen, sondern selbst als den eigentlichen *Mechanismus* der Evolution, durch den die Merkmale des Menschen erst entstanden.

Denn für Bolk und damit für Gehlen ist Neotenie gerade keine Anpassung, sondern ein Primitivismus, kein Vorteil, sondern ein Nachteil. Sie wenden sich gegen den Begriff des "Kampfes ums Dasein", der ja nichts anderes besagt, als dass Evolution in Anpassung besteht (der Fitteste, d.h. der Bestangepasste, siegt im Kampf ums Dasein). Bolk richtet sein Retardationsprinzip explizit gegen Darwin und dessen Anpassungsprinzip. Die Menschwerdung darf für Bolk nicht als *Anpassungsvorgang* verstanden werden. Und Gehlen schiebt: "Diese Umstimmung [d.h. die hormonellen Veränderungen, die zu Fötilisierung führten, B.B.] wäre beim Menschen im Gegenteil so radikal, dass sie ihn aus allen 'natürlichen' Lebensbedingungen hinauswarf und auf eine sonst nicht vorhandene neuartige Lebensführung hinwies" (M 114). Der Mensch ist für Gehlen aus den Gesetzen der Natur herausgefallen. Die Rolle der Umwelt als einer Vorgabe, an die er sich anzupassen habe, wird negiert. Beziehungen zwischen Organismus und Umwelt in der Entwicklung des Menschen kommen bei Bolk und bei Gehlen nicht vor. Die Menschwerdung ist kein Prozess der Anpassung an die Umwelt, sondern einer der Enthebung aus der Umwelt.

Für Bolk steht am Anfang die Hemmung. *Weil* in den Vorläufern des Menschen die normale Entwicklung verzögert und gehemmt wurde, bildeten sich die für den Menschen typischen Merkmale wie Zweibeinigkeit, Unbehaartheit, unspezialisierte Hand heraus. Ausgelöst haben die Hemmungen nach Bolk Veränderungen im endokrinen System, die die Retardation bewirkten. Nur was, kann man fragen, war die Ursache dieser Hormonveränderung (bzw. Genveränderung)? War sie reiner Zufall oder passierte sie gezielt? Eine zufällige Mutation scheidet als Erklärungsursache aus, ist es doch gerade die große Bedeutung des Zufalls, an der sich die Gegner der Selektionstheorie stoßen. Besagte hormonelle Veränderungen können daher nur als Ausdruck eines real vorfindbaren tieferen Evolutionsprinzips verstanden

²⁶ Zwar gibt auch Gehlen durchaus zu, dass Retardation sich "ähnlich noch irgendwo im Tierreich findet" (M 127), doch läuft diese Aussage seiner Idee einer Sondergesetzlichkeit zuwider.

werden. Bolk spricht von einem inneren organischen Entwicklungsfaktor, eben dem Retardationsprinzip, das mit der Umwelt in keinerlei Beziehung steht. Die Entstehung der retardierten menschlichen Physis geschah aus einer Art inneren Notwendigkeit heraus, ein Prozess, der ganz unabhängig von der Umwelt ablief. Es war dieser endogene Faktor, der die Evolution zum Menschen ausrichtete, nicht irgendeine Art von Selektion. Aber was hat man sich darunter vorzustellen? Gehlen spricht von "autonomen evolutiven Kräften" (M 124), was die Sache auch nicht klarer macht. Der Bereich der empirischen Biologie wird mit solchen Formulierungen überschritten. Ob man nun an einen inneren Drang, einen nicht-materiellen Kausalfaktor oder an einen idealen Bauplan, der im Menschen zum Vorschein kommt, denkt - mit Naturwissenschaft hat das nichts mehr zu tun.

Vor allem aber zieht diese Theorie ein schwerwiegendes Problem nach sich, das dem Darwinismus erspart bleibt. Denn die Frage bleibt bestehen, ob diese Hormonveränderungen und ihre retardierenden Wirkungen auf den menschlichen Organismus für diesen einen evolutionären Vorteil oder Nachteil darstellten? Die Umwelt des Menschenvorfahren, der diese Hormonveränderung mitmachte, war ja nicht plötzlich verschwunden. Warum sollte plötzlich die Selektion durch die Umwelt entfallen? Warum sollte die entstandene Variante nicht mehr auf ihre Tauglichkeit geprüft werden, so wie es die Natur schon immer und für alle anderen Lebewesen getan hatte? Man muss daher "während der eigentlichen Periode der 'Menschwerdung' eine besonders günstige, optimale Zufallsumwelt, ein 'Paradies' annehmen, denn ein unspezialisiertes Wesen, bevor die Werkzeugintelligenz wirksam wurde, muss unangepasst und schutzlos gewesen sein, kann also nur in einem 'Mutterschoß der Natur' gelebt haben" (M 128). In dieser optimalen Umwelt muss es dem Menschen möglich gewesen sein, seine organischen und instinktiven Spezialisierungen abzubauen und zum Mängelwesen zu werden, ohne dadurch dem Kampf ums Dasein zum Opfer zu fallen. Er kann also nicht mehr in Konkurrenz zu anderen Arten gestanden haben. Doch wie dieses Paradies ausgesehen haben mag, darüber schweigt sich Gehlen aus.

Menschwerdung durch Selbstdomestikation

Eine weitere Theorie der Menschwerdung - neben der Selektionstheorie, die die Entstehung des Menschen als gradualistischen Anpassungsprozess, und der Retardationstheorie, die sie als Hemmungsprozess ansieht - erklärt die Entstehung typisch menschliche Merkmale durch einen Prozess der Selbstdomestikation. Der bekannteste Vertreter dieser Theorie ist Konrad Lorenz, der sie erstmals 1940 vorgestellt hat, doch gibt es auch schon ältere Ansätze dieser

Art, auf die Gehlen mit verweist (M 119ff). Die Domestikationstheorie behauptet, der Mensch habe sich selbst zum Menschen gemacht, indem er sich freiwillig in bestimmte Verhältnisse begab, die zu körperlichen und instinktiven Veränderungen weg von der tierischen und hin zur menschlichen Lebensweise führten. Sie beruht auf dem empirischen Befund, dass die in der Obhut des Menschen lebenden Haustiere bestimmte morphologische und instinktive Veränderungen zeigen, durch die sie sich von den wildlebenden Tieren derselben Art unterscheiden. Diese typischen Veränderungen domestizierter Tiere lassen sich auch am Menschen nachweisen. Wenn also der Mensch dieselben Merkmale besitzt wie domestizierte Tiere, muss er ähnlichen Bedingungen wie diese unterworfen gewesen sein. Er hat sich sozusagen selbst domestiziert.

Die Veränderungen bei den Haustieren lassen sich in zwei Kategorien einteilen: Erhöhung der Variationsbreite von Merkmalen bis hin zu Ausfällen und Formen der Verjugendlichung (Neotenie). Beide Veränderungen treten sowohl im Körperbau wie im Verhalten auf. Im Körperbau zeigen Haustiere gegenüber der Wildform eine größere Variationsbreite einzelner Merkmale, z.B. eine Tendenz zur Scheckigkeit, zu Hängebauch, zu X-Beinigkeit und Mopskopf, fehlender Pigmentierung der Augen u.a. (Lorenz 1967, 465ff, 522ff), sowie ein Auftreten neotener Merkmale wie Kurzhaarigkeit und Hängeohren (Lorenz 1965, 478). Auch im zweiten Bereich, dem des Verhaltens, zeigt sich eine Auflösung der strengen Formen des wildlebenden Tieres. Es "entsteht der Eindruck, als neigten die phylogenetisch ältesten, primitivsten endogenen Reizerzeugungsvorgänge, vor allem die des Fressens und der Begattung, zur Hypertrophie, während die jüngeren, feiner differenzierten Verhaltensweisen, vor allem die des Familienzusammenhalts, der Brutpflege und -verteidigung, ja überhaupt alle sozialen Reaktionen zum Schwinden neigen" (Lorenz 1967, 466). Ein wichtiges neotenes Merkmal im Bereich des Verhaltens ist für Lorenz die lebenslange Neugier. Viele wildlebende tierische Neugierwesen besitzen zwar in ihrer Jugend den Drang zu aktiver, forschender Auseinandersetzung mit der Umwelt, doch geht dieser Drang nach einiger Zeit verloren. Bei stark neotenen Haustieren dagegen, wie beim Hund und ebenfalls beim Menschen, persistiert das Neugierspiel (Lorenz 1965, 524).

Was ist nun die Ursache dieser genannten morphologischen und instinktiven Veränderungen? Bei den Haustieren besteht sie in der willkürlichen Beeinflussung der Ernährungs- und Fortpflanzungsverhältnisse durch den Menschen, v.a. im Zurückdrängen des Einflusses natürlicher Selektionsfaktoren (Klima, Nahrungskonkurrenz, Feinde, Parasiten). Der Mensch verändert also die Umwelt und damit die Selektionsbedingungen dieser Tiere. Als Folge ergibt sich eine höhere Variationsbreite in der äußeren Form, ein Verfall an instinktiver

Steuerung sowie ein Beibehalten von Jugendmerkmalen, da die Verminderung des Einflusses der natürlichen Selektionsfaktoren auch solche minder geeigneten Varianten durchkommen lässt. In der geschützten Umwelt, die der Mensch ihnen bietet, haben auch Ausfallmutationen und neotene Formen eine Chance zu überleben. Die stabilisierende Selektion wird ausgeschaltet, die in der freien Wildbahn dafür sorgt, dass derartige Mutanten verschwinden und die Art in ihrer Erscheinungsweise und ihrem Verhalten konstant bleibt. Das Ausschalten bzw. das Vermindern des Drucks der natürlichen Selektion, dem die Wildformen ständig ausgesetzt sind, ist also die Ursache dieser Veränderungen. Da nun auch der Mensch Domestikationserscheinungen aufweist, muss er im Prozess der Anthropogenese sich selbst Lebensbedingungen auferlegt haben, die denen seiner Haustiere gleichen, insbesondere muss eine Verringerung des Einflusses der natürlichen Selektion stattgefunden haben. Lorenz denkt sich diesen Vorgang beim Menschen analog zu einem anderen Lebewesen, das sich selbst domestizierte, dem Höhlenbär (Lorenz 1967, 523). Der Höhlenbär war zu seiner Zeit der Herr der Erde. Er hatte keine natürlichen Feinde, in Höhlen war er zudem vor klimatischen Einwirkungen geschützt. So konnten die Umweltbedingungen keinen starken Selektionsdruck mehr ausüben. Ähnlich muss sich der Menschenvorfahre dem Selektionsdruck schrittweise entzogen haben, indem er sich in Höhlen zurückzog, wo er geschützt war vor Umwelteinwirkungen, insbesondere vor Raubfeinden. In der geschützten Höhle muss der Übergang vom Menschenvorfahren zum Menschen stattgefunden haben. Doch wie im einzelnen hat sich nach Lorenz dieser Prozess vollzogen?

Die mit der Selbstdomestikation einhergehenden Folgen, die Ausfallerscheinungen und die Neotenie, die zunächst zweifelsohne Folgen negativer Art darstellen, haben nach Lorenz auch positive Seiten aufzuweisen. So ermöglichen Ausfälle bei der Erbkoordination eine vergrößerte Plastizität der Motorik und bei den AAM's eine Zunahme an Vielseitigkeit der Reaktion, ihre Auslösung durch einfachere bzw. neu erlernte Ersatzreize. Und auch die Neotenie hatte für den Menschenvorfahr ihre positiven Seiten. Die Verlangsamung der Ausbildung spezialisierter körperlicher Merkmale führte zum Abbau (oder besser gesagt: nicht-mehr-Aufbau) der an das Leben in Bäumen angepassten Affenmerkmale (Lorenz 1965, 525). Sie bewirkte damit in körperlicher Hinsicht eine Entspezialisierung des Menschen (z.B. die *nicht mehr* spezialisierte Kletterhand, das *nicht mehr* spezialisierte Gebiss) und für den Bereich des Verhaltens eine gegenüber wildlebenden Neugierwesen gesteigerte, nämlich die gesamte Lebensspanne andauernde, forschende Auseinandersetzung mit der Umwelt, die Lorenz als "geistige Neotenie" (Lorenz 1965, 478) bezeichnet.

Die Neotenie hat bei Lorenz jedoch eine ganz andere Stellung als in Gehlens bzw. Bolks Theorie: Sie ist nicht der eigentliche Motor der Menschwerdung, sondern nur ein, wenn auch wichtiger Schritt innerhalb dieses Prozesses. Den ersten Anstoß bildet das Zurückdrängen der natürlichen Selektion, die Domestikation, durch den Rückzug in die Höhle. Als eine Folge der Domestikation kann die Neotenie daher sowohl bei domestizierten Haustieren wie auch beim sich selbst domestizierenden Menschen auftreten. Sie ist für Lorenz lediglich ein Merkmal, das sich stabilisieren konnte, weil es diesem Lebewesen Vorteile brachte. Auf drei Feldern kann man einen Anpassungsvorteil neotener Erscheinungen konstatieren: Körperlich bedeutet sie eine Entspezialisierung, durch die die für das Überleben in der Wildnis wichtigen spezialisierten Merkmale nicht mehr oder nur noch verlangsamt ausgebildet wurden. Im Bereich des Verhaltens liegt ihre Bedeutung in der lebenslangen Neugier und Weltoffenheit des Menschen. Und als generelle Entwicklungsverlangsamung führt die Neotenie zum "extra-uterinen Frühjahr", zum außerhalb des Mutterleibes, aber in der Gemeinschaft anderer Menschen verbrachten zusätzlichen Jahr des menschlichen Babys, ein außerordentlicher Gewinn für die Weitergabe von Wissen früherer Generationen, das dem Einzelnen "gratis", ohne alle Gefahren eigener Exploration zugutekommt.²⁷

Normalerweise sind die unmittelbaren Folgen der Domestikation, die Ausfallerscheinungen und die persistierenden Jugendmerkmale, für die betroffenen Individuen so von Nachteil, dass diese sofort von der Selektion ausgesiebt werden. Dem Menschenvorfahren gelang es jedoch, die natürliche Selektion soweit zurückdrängen, dass die aufgezählten positiven Seiten jener Veränderungen zur Wirkung kommen konnten. Sie eröffneten dem Menschen einen gegenüber den Menschenvorfahren ganz neuartigen Freiraum hin auf Eigensteuerung des Verhaltens. Insofern bewirkte die Domestikation nicht nur einen *Abbau* spezialisierter Merkmale, sie ermöglichte und erzwang auch einen *Aufbau* von Potenzialen der Eigensteuerung des Verhaltens: der Zunahme von Lernfähigkeit, von intelligentem Handeln und Traditionsbildung.

²⁷ Die Bedeutung der Neotenie für die Entstehung des Menschen hat Lorenz zeit seines Lebens anerkannt. Allerdings hat sich zwischen seinen früheren und seinen späteren Werken eine gewisse Schwerpunktverschiebung ergeben. In seiner Aufsatzsammlung (Lorenz 1965) spielen neben der Neotenie die Ausfallerscheinungen (wie besprochen) eine große Rolle bei der Entstehung des Menschen. Es werden also Vorgänge des Abbaus tierischer Spezialisierung im Körperbau und im Verhalten als wichtiges Element des Übergangs von Tier zu Mensch dargelegt. Insofern ähnelt Lorenz' Theorie (abgesehen von der anderen Stellung der Neotenie als angepasstes Merkmal statt als Evolutionsmechanismus) der von Bolk und Gehlen, die ja auch die Reduktion tierischen Eingebundenseins in die Umwelt an den Anfang stellen. In seinem späteren Werk *Die Rückseite des Spiegels* (1973) dagegen, das eine Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes und damit implizit eine Geschichte der Menschwerdung enthält, entfallen die Vorgänge der Reduktion beinahe, während nun die Neotenie noch stärker betont wird.

Kann man die ersten beiden Potenziale, die Zunahme von Lernfähigkeit und Intelligenz, als Elemente ansehen, die der individuellen Verhaltenssteuerung dienen, lag die entscheidende Erfindung des Menschen in der Entwicklung einer überindividuellen Verhaltenssteuerung, nämlich der Weitergabe von Wissen zwischen den Gruppenmitgliedern (Tradition). Die Flexibilität des Verhaltens kann ungemein gesteigert wird, wenn eine neue Erfindung, die ein einzelnes Individuum macht, nicht mit ihm wieder ausstirbt, sondern an alle Mitglieder der Gruppe weitergegeben wird. Jeder Einzelne profitiert damit von den Erfahrungen, die andere im Umgang mit der Welt gemacht haben. Diese Weitergabe von Erfahrungen, von Traditionsbildung, ist entscheidend für die menschliche Lebensweise. In ihr liegen die Anfänge von Kultur.

Solange eine Spezies noch keine verbale Sprache entwickelt hat, geschieht Weitergabe von Erfahrung über den Weg der Nachahmung. Nachahmung jedoch ist eine Fähigkeit, die Tiere noch nicht besitzen, d.h. die der Mensch erst entwickeln musste. Sie setzt, wie Lorenz sagt, andere Leistungen voraus, wie die Einsicht in den Raum, die Fähigkeit zu Willkürbewegungen und den Antrieb der Neugier (Lorenz 1973, 156ff). Diese Fähigkeiten sind einzeln im Tierreich schon vorhanden, wenn auch nirgends so ausgeprägt wie beim Menschen, doch ihre Integration zu einer neuartigen Leistung geschah erst in der durch Selbstdomestikation ausgelösten Anforderung nach vermehrter Eigensteuerung des Verhaltens.

Mit der Fähigkeit zur Nachahmung und damit der Voraussetzung zur Kulturbildung hatte die Selbstdomestikation des Menschen, die Enthebung von der organischen und instinktiven Anpassung an die natürliche Umwelt, eine neue Stufe erreicht. Innerhalb der von den Menschen selbsterschaffenen Lebensbedingungen vollzog sich die Menschwerdung in wechselseitiger Verstärkung der beiden Prozesse des Abbaus der vorgegebenen Naturanlagen (körperliche Entspezialisierung und Instinktreduktion) und des Aufbaus der Mittel zur individuellen und kulturellen Selbststeuerung. Dieser Aufbau bewirkte rückwirkend eine weitere Stabilisierung der Anfangsbedingungen, d.h. eine immer weitere Verminderung des natürlichen Selektionsdrucks. Mit einem modernen Ausdruck nennt man diesen Prozess genetisch-kulturelle Koevolution oder Natur-Kultur Koevolution. Lorenz Ansicht zur Entstehung des Menschen ist somit diesem Typ an Evolutionvorstellung zuzurechnen. Der Mensch veränderte und verformte seine eigene Natur in der von ihm selbst geschaffenen Lebensweise hin auf ein Wesen mit Kultur. Dieser Sachverhalt ist ausgedrückt in dem Satz, dass der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen sei. Lorenz stimmt darum diesem Ausspruch Gehlens ausdrücklich zu (Lorenz 1967, 471; 1973, 238).

Fragen wir nun nach Gehlens Stellung zur Domestikationstheorie, so ergibt sich ein kompliziertes Bild. Einerseits hat er sie kritisiert, andererseits aber auch von Anfang an versucht, sie mit der Theorie der Retardation zu verbinden. Kaum bekannt ist dagegen, dass er sich später von Bolk mehr oder minder stillschweigend verabschiedet hat und zu einer Natur-Kultur-Koevolutionssicht übergegangen ist. Sehen wir uns aber zunächst Gehlens Kritik an. Sie lässt sich in eine empirische (Kritik am Höhlenstadium der Menschwerdung) und eine mehr grundsätzliche Kritik unterteilen.

Gehlen hält Lorenz' Gedanke von der Höhle als Ort der Entstehung des Menschen für nicht überzeugend. Denn alle Höhlen in Europa, in denen menschliche Fossilien gefunden wurden, stammen aus dem Zeitalter der Eiszeit, also aus einer Zeit, als der moderne Mensch bereits existierte (M 121). Und auch Höhlen in Afrika bringen keinen Beweis für ein Höhlenstadium. Gehlen erwähnt die in Südafrika liegende Höhle von Makapan, die aufgrund ihrer Tiefe niemals als Wohnstätte gedient haben könne (GA4 221).²⁸ Andere Forscher haben jedoch eine Alternative zur Hypothese der Höhle vorgeschlagen, die im nächsten Abschnitt besprochen wird.

Auf einer grundsätzlicheren Ebene verwirft Gehlen Lorenz' Unterscheidung des von der Zivilisation degenerierten Menschen, dessen ästhetische und ethische Instinkte nicht mehr richtig arbeiten, und des noch ursprünglichen Menschen.²⁹ Da er den Menschen für primär mangelhaft hält, muss er die Idee einer ursprünglichen Natur des Menschen mit differenzierten sozialen Instinktregulationen zurückweisen. "Es gibt keine Wildform des Menschen und keine nachweisbaren, tierähnlich fein abgestimmten und auf Artgenossen bezogenen Regulationen. ... Die Plastizität und Ausartungsbereitschaft des Trieblebens ist beim Menschen offenbar primär und nicht sekundär" (A 58f). In der menschlichen Natur kann durch die Zivilisation nichts zerstört werden, da der Mensch von Anfang an nur Instinkt-residuen besitzt. Schon bei den allerersten Hominiden könne man Kannibalismus nachweisen

²⁸ Diese These hatte Raymond Dart, der Erforscher dieser Höhle, aufgestellt. Heute ist dagegen erwiesen, dass die hier gefundenen Knochenansammlungen von einigen Australopithecinen und Tausenden von Säugetieren, nicht durch die Aktivität dieser Vormenschen zustande kam, sondern auf Raubtiere zurückzuführen ist, die die Knochen an ihren Fressplätzen zusammentrugen, von wo sie in die darunterliegenden Höhlen hineingeschwenmt wurde.

²⁹ Nach Lorenz' Ansicht haben im Laufe der menschlichen Entwicklung (als Sicherungen gegen die negativen Seiten der Domestikation) ästhetische und ethische Wertempfindungen entwickelt, die uns die Eigenschaften der ursprünglichen Wildform als schön und als richtig und die Abweichungen von dieser Norm der Wildform als hässlich und als falsch erscheinen lassen. Es gibt daher so etwas wie angeborene Werturteile, in denen sich die Idee einer ursprünglichen, einer wahren und harmonischen Natur des Menschen ausdrückt (Lorenz 1983, 116), die jedoch von der modernen Zivilisation zerstört werden. Man hat diese Ansicht als das Rousseau'sche Vorurteil vom edlen Wilden bei Lorenz bezeichnet (Kotrschal 2001).

(A 59), was nicht auf angeborene soziale Antriebe gegenüber Artgenossen hindeute.³⁰ Zwar stimmt Gehlen ausdrücklich den von Lorenz aufgezeigten Degenerationserscheinungen, insbesondere dem Verfall sozialer Verhaltensweisen, in der heutigen Gesellschaft zu. Ihre Ursache ist aber nicht ein zu rasches Fortschreiten der Zivilisation, ein Zuviel an nicht "natürlicher" Lebensweise, die die natürlichen Potenziale des Menschen zerstört, sondern vielmehr ein Zuwenig an kultureller Selbstzucht und Selbstformierung. Für Lorenz gefährdet die heutige Kultur die menschliche Natur, ein Gedanke, der für Gehlen absurd ist.

Die Theorie der Insulation

Lorenz' Theorie betont mit der Selbstdomestikation, dass der Mensch sich selbst zu dem gemacht hat, was er ist. Die Kultur des Menschen, seine eigene aktive Tätigkeit haben seine Weiterentwicklung bewirkt, durch sie konnte er dem Kampf ums Dasein, d.h. der natürlichen Selektion, immer stärker ausweichen. Seine These vom Rückzugsraum der Höhle hat sich jedoch als falsch erwiesen. An dieser Stelle nun, meint der Anthropologe und Soziologe Dieter Claessens, müsse soziologisches Denken ansetzen, das die Bedeutung der Gruppe im Rahmen der Menschwerdung aufzeige (Claessens 1968, 94ff). Schon Charles Darwin und später andere Forscher hätten Ideen in dieser Richtung geäußert, aber erst der amerikanische Anthropologe Hugh Miller habe 1964 eine ausgearbeitete Theorie dazu vorgelegt. Miller nennt seinen Ansatz "Insulation gegen selektive Pression", also wörtlich Inselbildung oder Abschottung gegen die Einwirkungen der natürlichen Selektion. Wie Lorenz nimmt er einen Art Rückzugs- oder Schutzraum an, in dem es den Vorfahren des Menschen gelungen war, die natürliche Selektion, d.h. die Einwirkungen der bestehenden Umweltbedingungen (Klima, Nahrung, Feinde) immer besser abzuwehren. In diesem Schutzraum muss der Mensch tatsächlich wie in einer Art Paradies gelebt haben, das ihn vor der "rauen Wirklichkeit" des Konkurrenzkampfes schützte. Dieses war aber nicht ein bestimmter Ort, kein *physischer* Rückzugsraum, keine Höhle, es war nicht, wie Gehlen meinte, der Mutterschoß der Natur, sondern es war der Mutterschoß der sozialen Gemeinschaft.

³⁰ Die Frage nach dem Kannibalismus bei den Frühmenschen ist umstritten (Knußmann 1996, 385). Es wurde versucht, die Fundsituation (Zerstörung des Schädels durch Hiebe) durch die Aktivität von Hyänen zu erklären. Doch selbst wenn es sich tatsächlich um Kannibalismus handeln sollte, so ist die Annahme von kultischem Kannibalismus, wie ihn Kopffäger noch heute betreiben, wesentlich wahrscheinlicher als daraus eine allgemeine Verhaltensweise des Frühmenschen abzuleiten

Miller schlägt "eine neue 'Gruppentheorie' vor, in der die Gruppe - sich zwischen Individuum und Umwelt setzend - einen kategorialen Status bekommt" (Claessens 1968, 95). Statt die einzelnen Individuen in ihrem Überlebenskampf isoliert zu betrachten, müssen die fördernden Wirkungen des Gruppenzusammenschlusses für den Einzelnen in den Blick genommen werden. Aus Sicht des einzelnen Mitglied bedeutet die Gemeinschaft zweierlei: Schutz und Kooperation. Der Schutz durch die Gruppe bezieht sich auf vielfältige Bereiche: Raubfeinde können von einer Mehrzahl von Individuen besser abgewehrt werden als vom einzelnen allein, extreme Wetterlagen können gemeinsam besser gemeistert werden (z.B. die Kaiserpinguine, die sich gegenseitig vor der Kälte der Polarnacht schützen), auch gegen Nahrungsmangel bietet die Gruppe Schutz, da an einer individuell entdeckten Nahrungsquelle sich alle bedienen können. Die zweite wichtige Funktion der Gruppe ergibt sich aus der gegenseitigen Kooperation und internen Arbeitsteilung. Wenn ein Mitglied der Gruppe Wache steht, während die anderen Nahrung suchen oder fressen, können sie dies konzentrierter und intensiver tun, als wenn jeder ständig selbst nach Feinden Ausschau halten würde. Die Gruppe entlastet den Einzelnen vom unmittelbaren Handlungsdruck, *alle* Anforderungen der Außenwelt eigentätig zu meistern. Der Druck der Außenwelt (Feinde, Wetter, Nahrungssituation) wird abgefedert und insofern wirkt die Gruppe dem biologischen Überlebenskampf entgegen. Das hat zur Folge, dass bestimmte organische Spezialisierungen, die ja Reaktionen auf eine spezifische Außenwelt sind, entfallen können. Claessens bringt folgendes Beispiel: "Man stelle sich vor, dass ein Mensch sich allein in einer von einigermaßen gefährlichen Tieren erfüllten Umwelt behaupten solle. Er wählt als Schutzort zum Schlafen einen Ast auf einem hohen Baum. Um hier seine Körperkräfte rehabilitieren zu können, d.h. schlafen zu können, müsste er sich 'spezialisieren', d.h. mindestens in zweierlei Hinsicht die Primitivität oder Plastizität seiner Gesamtkonstitution aufgeben: Einmal müsste er Klammerorgane entwickeln, die ihn während des Schlafes sicher halten könnten, und zum zweiten müsste er einen Sinn zum Schutz gegen nächtliche Überfälle entwickeln, eine Art Schutzsinn, durch den er geweckt würde, wenn Gefahr drohte. Er wäre bereits mit diesen Veränderungen kein Mensch nach unseren heutigen Vorstellungen mehr, mindestens, was die Greiforgane betrifft. Setzt man aber neben diesen einzelnen Menschen einen zweiten, so ändert sich die Sachlage schlagartig: nun ist nichts mehr nötig als eine die *Spezialisierung gerade vermeidende Arbeitsteilung*: Der eine hält den anderen, während er schläft, und bewacht ihn; der andere tut dasselbe vice versa. Das aber ist bereits der Gehalt der These Millers: Gruppenbildung ermöglicht Anpassung ohne Spezialisierung; d.h., sie vermag Offenheit zu schaffen oder zu bewahren" (Claessens 1968, 96).

Die Gruppe wirkt also wie ein schützende "Insel" in der rauen Umwelt, wie eine künstliche ökologische Nische. Der feste Gruppenzusammenhalt ermöglicht kontinuierliche Kooperation und damit Arbeitsteilung, entlastet den Einzelnen vom Zwang, alle biologisch notwendigen Aufgaben selbst zu erledigen und sich dementsprechend zu spezialisieren. Es ist die Gruppe, die den Einzelnen aus der Einordnung in die Natur, vom Automatismus des Instinktverhaltens freisetzt. Ist diese neue Verhaltensweise der Kooperation einmal etabliert, dann stabilisiert sie sich rückwirkend selbst, indem sie auf ihre eigenen Bedingungen einwirkt. So ermöglicht die Hintergrundbefriedigung unmittelbarer Bedürfnisse durch die Gruppe die Entlastung zu Aktivitäten höherer Art, treibt also die Arbeitsteilung weiter voran. Des weiteren wird erst durch den Gruppenzusammenhalt das Phänomen der physiologischen Frühgeburt, das Adolf Portmann beschrieben hat, wirklich erklärbar. Es ist die stabile, sich nicht mehr zerstreuernde Gruppe, die es möglich macht, körperlich unfertige, in ihrer Motorik und Kommunikation extrem reduzierte, aber durch die Gruppe vor der Umwelt geschützte Kinder mit immer größer werdenden Gehirnvolumen zur Welt zu bringen und auf diese Weise eine kontinuierliche, über Generationen erfolgende Weitergabe von erlernten Informationen, die Ausbildung von Tradition und Kultur in Gang zu setzen. Während Darwin und andere, so Claessens (Claessens 1968, 97), zwar die Funktion der Gruppe für gegenseitige Hilfe anerkennen, haben sie doch den Gedanken nicht voll ausgeschöpft, die Gruppe zum Schlüssel der Erklärung der Menschwerdung zu machen. Der Prozess der Menschwerdung hat in erster Linie soziale Ursachen, keine biologischen.

Voraussetzung dieser Entwicklung einer organischen Entspezialisierung und kulturellen Traditionsbildung ist aber der unverbrüchliche Gruppenzusammenhalt, ein gegenüber den Horden auch der höheren Menschenaffen neues Phänomen. Diese Gruppe darf sich nicht mehr in Individuen zerstreuen, die, der rauen Natur ausgesetzt, Mängelwesen im Gehlenschen Sinne wären. Was aber führte zu dieser Gruppenbildung? Auf diese auch von Claessens nicht berührte Frage gibt Reichholf eine interessante Antwort: Der Gruppenzusammenhalt der frühen Menschen sei eine notwendige Folge des Übergangs in den neuen Lebensraum Savanne und der neuen Form der Nahrungsbeschaffung (Reichholf 1990, 150ff). Während bei den von Pflanzennahrung lebenden Menschenaffen die ganze Horde langsam umherzieht und keine Arbeitsteilung nötig ist, geht es beim Menschen um Schnelligkeit beim Finden, Zerlegen und Abtransport von Kadavern. Da Mütter mit kleinen Kindern hierbei eher hinderlich sind, kam es zu einer Art Arbeitsteilung hinsichtlich der Nahrungsbeschaffung: die Männer beschaffen die Fleischnahrung, die Frauen steuern die von ihnen gesammelte vegetarische Kost (Knollen, Beeren, Früchte) bei. Entscheidend ist nun, dass die Frauen viel stärker

auf die hochwertige Fleischnahrung angewiesen sind, deren Inhaltsstoffe (besonders Phosphat) sie während der Schwangerschaft für die Ausbildung des großen Gehirns des Kindes benötigen. Umgekehrt brauchen die Männer für ihre Aufgabe - Suche und Transport von Fleisch - eher Nahrung mit hohem Brennwert, also kohlenhydratreiche Nahrung wie etwa die von den Frauen gesammelten stärkereichen Knollen. Die beiden Geschlechter sind also wechselseitig aufeinander verwiesen. Was der eine beschafft, benötigt der andere in stärkerem Maße. Würde jeder für sich alleine agieren, hätte er viel weniger Überlebenschancen, der Nachwuchs viel weniger Entwicklungschancen. Durch die Arbeitsteilung gewinnt der einzelne mehr als er alleine zustande bringen würde. Die notwendige Kooperation kettet die Gruppe zusammen, die ökologischen Bedingungen lassen ein (nicht nur sexuelles) Band zwischen den Geschlechtern entstehen.³¹

Alle diese Leistungen der Gruppe sind nur möglich, wenn die Zusammenarbeit funktioniert. Den Vorteilen des Gruppenlebens, besonders der Schutz gegen Raubfeinde, die gemeinsame Verteidigung, die gemeinsame Jagd, stehen natürlich auch Nachteile gegenüber, nämlich die Konkurrenz um Nahrung, Sexualpartner usw. Der Einzelne profitiert vom gemeinsamen Tun, muss dafür aber auch seinen Anteil leisten, d.h. Nehmen und Geben müssen sich die Waage halten. Die Verhaltensforschung hat entdeckt, dass Menschen ein sehr feines Gespür dafür haben, wenn jemand diese Gegenseitigkeit von Geben und Nehmen ausnützt, wenn er mehr nimmt als gibt. Man spricht geradezu von einem in der Evolution entstandenen "Betrüger-Entdecker-Modul" (Voland 2009, 81). Schon bei Menschenaffen scheint es so etwas zu geben, denn sie reagieren auf die Ausbeutung von Kooperationsverhältnissen aggressiv. Beim Menschen aber ging die Entwicklung noch einen Schritt weiter. Über die Sanktionierung negativer Verhaltensweisen hinaus kam es zu einem positiven Gefühl des Verpflichtetseins zur Gegenleistung. (dazu mehr im letzten Kapitel). An den Einzelnen werden bestimmte Verpflichtungen und Erwartungen herangetragen, er bekommt dafür bestimmte Rechte zugesprochen. Rechte ersetzen das "Recht des Stärkeren", also die natürliche Selektion. Kulturell gesetzte Normen lösen die natürliche Selektion ab, Kultur ersetzt Natur. Wenn dieser Prozess der biologischen Entspezialisierung irreversibel sein soll, muss die Kultur, d.h. die künstlich erzeugte Wiederspezialisierung, ebenso irreversibel sein, dass sie quasi wie ein natürliches Organ funktioniert. Die Gruppe (nicht etwa das Gehirn) ist dasjenige spezielle "Organ", mit dem der Mensch seine Umwelt meistert - die Gehirnentwicklung ist selbst nur eine Folge der Ausbildung stabiler Gruppen.

³¹ Die monogame Familie ist dagegen eine von mehreren möglichen aus dieser biologischen Vorgabe hervorgegangene kulturelle Institution.

Gehlen und die Evolutionstheorie seiner Zeit

Kommen wir zurück zu Gehlen und betrachten die Kontroversen innerhalb der Evolutionstheorie zu der Zeit, als er sein anthropologisches Hauptwerk schrieb. Auf der einen Seite stand der Darwinismus mit der Selektionstheorie, auf der anderen deren Gegner. Diese kann man in drei Gruppen unterteilen: Lamarkismus, Vitalismus (Hans Driesch, Henri Bergson) und orthogenetische Theorien (hierzu gehören Bolk und Schindewolf). Die Ansicht des Darwinismus zur Entstehung des Menschen lautete etwa folgendermaßen: Der Mensch hat sich in einem Jahrhunderttausende dauernden Prozess durch langsame graduelle Veränderung mittels Variation und Selektion aus dem Tierreich entwickelt. An einer Stelle dieser kontinuierlichen Entwicklung ist er plötzlich aufgetaucht, ist aus dem noch ganz im Naturzusammenhang lebenden Vormenschen der jenseits der Natur stehende Mensch hervorgegangen. Durch einige marginale Abänderungen muss mit einem Schlag die kulturelle Lebensweise des Menschen begonnen haben. Gehlen stellt diese Auffassung so dar: "Seit Darwin wiederum leitete man den Menschen von tierischen Vorfahren her, jedoch in einer kontinuierlichen und doch wieder sprunghaften Entwicklung, wobei der Begriff 'Entwicklung' sowohl die Gleichheit wie die Ungleichheit zu tragen hatte" (GA4 208). Von diesem Augenblick an, als der Mensch die Bühne betrat, spielte die bisher vorherrschende biologische Anpassung keine Rolle mehr, der Mensch passte sich nun kulturell seinen jeweiligen Umweltbedingungen an. Demnach überschneiden sich biologische und kulturelle Evolution nicht, sondern bilden zwei aufeinander folgende Phasen der Entwicklung. Eine Rückwirkung von Kultur auf Natur ist damit so gut wie ausgeschlossen. Sprunghafte Fulgurationen, ausgelöst durch Rückkopplungen, tauchen in diesem Konzept einer graduellen und kumulativen Evolution nicht auf.

Wer sich dieser Sichtweise nicht anschließen und vielmehr die Eigenleistung des Lebendigen im allgemeinen und des Menschen im besonderen hervorheben wollte, hatte die Alternative, sich entweder auf eine der zwei von der herrschenden Wissenschaft zurückgewiesenen Positionen eines spekulativ-vitalistischen bzw. eines als empirisch überholt geltenden lamarkistischen Standpunkts einzulassen oder eine Theorie wie die von Bolk, Schindewolf u.a. zu wählen, die sich als wissenschaftliche Alternative zum Darwinismus präsentierten. Dem Vitalismus und Finalismus Drieschs konnte sich Gehlen, obwohl er bei Driesch promoviert hatte, wegen seiner metaphysikkritischen Haltung nicht anschließen (der Name Driesch taucht in *Der Mensch* überhaupt kein einziges Mal auf). Schon eher fühlte sich Gehlen von Lamarck angezogen, fürchtete aber wohl den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit. So hat er in den ersten Auflagen von *Der Mensch* noch lamarkistische Gedankengänge, nämlich die Forschungen von Hans Böker, referiert (Variantenverzeichnis 85.13-86.6,

in: GA3/2 515-518), sie dann jedoch in den folgenden Auflagen weggelassen, wohl weil er sie für wissenschaftlich zweifelhaft hielt. Noch 1968 schreibt er, dass lamarkistische Vorstellungen in der Entwicklungslehre "Fragezeichen" aufwerfen (GA4 221). Die Theorie von Bolk andererseits galt als wissenschaftlich diskutabel, auch wenn sie natürlich ihre biologiekritischen Kritiker hatten. Zu Bolks zeitgenössischem Ansehen sagt Gould: "It is irrelevant that Bolk's evolutionary theory seems outdated or even foolish today; his theory was reasonable in his time and he supported it cogently" (Gould 1977, 356).

Warum Gehlen das gradualistische Konzept des Darwinismus ablehnt, ist angesichts seiner Anthropologie, in deren Mittelpunkt der Begriff der Handlung steht, offensichtlich. Gehlen geht es ja darum, den Menschen als ein Wesen darzustellen, für das die Handlung konstitutiv ist, das sich durch voraussehende und eigentätige Veränderung der Natur zu Kultur auszeichnet. Wenn aber Veränderung der Natur das entscheidende Merkmal des Menschen ist, wenn, anders gesagt, der Mensch nicht mehr Teil der Natur ist, sondern außer ihr steht, dann ist die Erklärung befremdlich, er habe sich erst über lange Zeiträume innerhalb der Natur entwickelt und sei dann durch irgendeine kleine Veränderung plötzlich in der Lage gewesen, diese einmalige Fähigkeit der Naturveränderung hervorzubringen. Dieser Gedanke erinnert an das Stufenschema Schelers, bei dem einen noch ganz im Tierreich verhafteten Wesen ein Geist aufgesetzt wird und es dadurch zu freier Handlung fähig macht. Gerade gegen dieses Stufenschema aber behauptet Gehlen, dass geistige Fähigkeiten nicht einfach einer äffischen Physis aufgesattelt werden können, sondern vielmehr die Physis diesem Geist entsprechen muss. Die Physis muss auf Handlung "eingerrichtet" sein. Wenn Handlung und Kultur ein konstitutives Merkmal des Menschen darstellen, ist dann nicht anzunehmen, dass sie schon im Prozess der Menschwerdung eine entscheidende Rolle gespielt haben müssen und nicht erst als Ergebnis aus ihm hervorgingen? Daher schreibt Gehlen: "Die Faktoren, welche die Entstehung des Menschen bedingt haben, können keine äußeren, es müssen innere gewesen sein" (M 103). Und weiter: "Wenn der Mensch, wie hier vertreten wird, 'von Natur ein Kulturwesen' ist, so mag das bedeuten: der Naturkonstruktion eines unspezialisierten, auf die Handlung bezogenen und nicht festgestellten Wesens kann irgendeine besondere Entwicklungsgesetzlichkeit zugrunde liegen, wie Retardation, Proterogenese o.ä. Jedoch so, dass die gesamte innere Organisation auf das *Verhalten* bezogen wurde, von welchem ja die Existenz desselben abhing, auf die Tätigkeit der Weltveränderung. Dieses Verhalten und die Rückwirkungen desselben in den selbstgeschaffenen Lebensbedingungen könnten dann diesem Entwicklungsgesetz in die Hand arbeiten, so dass die typisch menschlichen Merkmale durch die Rückwirkungen seines eigenen Verhaltens fortdauernd verstärkt werden, indem diese

mutationsauslösend in der *Richtung* derjenigen Veränderungen wären, wie etwa der des endokrinen Systems, von denen die Menschwerdung eingeleitet wurde. Auf diese Weise könnten sich die Merkmale der konstitutionellen Fötilisation und die der Domestikation (die ja einen mutationsauslösenden Einfluss der Kulturverhältnisse immer voraussetzen) sozusagen in derselben Richtung überlagern" (M 122). Dieses Zitat zeigt eindeutig, dass Gehlen den Menschen selbst zum Evolutionsfaktor machen will, der sich durch die Rückwirkungen seiner selbstgeschaffenen Lebensbedingungen erst hervorbringt.

Ich möchte behaupten, dass Gehlen im Grunde eine Theorie suchte, die die Eigenleistung des Menschen im Prozess der Anthropogenese betont. Er suchte das, was heute Natur-Kultur-Koevolution oder Systemtheorie der Evolution (Wuketits 1989, 138) heißt, was aber zu seiner Zeit in ausgearbeiteter Form nicht vorlag. Daher griff er auf die Theorie Bolks zurück, die am ehesten mit der Auffassung vom sich selbst schaffenden Menschen zu verbinden war. Nachdem die Neotenie den ersten Anstoß gegeben hatte, die den Mensch auf seinen neuartigen Entwicklungsweg verwies, konnte eine selbstvorangetriebene Entwicklung, eine Rückwirkung von Kultur auf Natur innerhalb der selbstgeschaffenen Lebensbedingungen, in Gang kommen. Mit dieser Theorie konnte man Natur und Kultur zusammenbringen statt sie in abgehackte Phasen zu unterteilen.

Zu klären bleibt nur noch, warum er sich lange gegen Lorenz' Domestikationstheorie ausgesprochen hat, die doch eine solche Natur-Kultur-Koevolution vertrat. Wie aber das obige Zitat (die konstitutionelle Fötilisation und die Domestikation könnten sich in derselben Richtung überlagern) zeigt, hat er schon in *Der Mensch* eine Verbindung der Theorie der Retardation und der Domestikation gesucht, wobei hier allerdings die Retardation der primäre Mechanismus bleibt und die Domestikation nur sekundär Wirkungen entfaltet. Dies ist aber angesichts von Lorenz eigener Entwicklung nicht verwunderlich. Der frühe Lorenz sah ja den Prozess der Menschwerdung auch noch stark als Ausfall- und Neotenieprozess und so gab es für Gehlen keine echte Veranlassung, von Bolk abzugehen. Hinzu kamen empirische Schwierigkeiten mit Lorenz' Theorie, nämlich das Problem des Höhlenstadiums des Menschen. Als jedoch der spätere Lorenz den evolutionären Aufbau von Leistungen herausstellte, hat auch bei Gehlen ein Umdenken eingesetzt. In dem Aufsatz *Philosophische Anthropologie und Verhaltensforschung* heißt es, "man kann den Gegensatz zwischen den Theorien der Selbstdomestikation und der primären Instinktreduktion vielleicht mit dem Begriff des 'erworbenen Apriori' relativieren: im Menschen würden physisch sowohl wie geistig zeitabhängige (geschichtliche) Veränderungen so fixiert, dass sie die Grundkategorien eines Wesens

unumkehrbar beeinflussen" (GA4 221).³² Vom Menschen selbst geschaffene Veränderungen (Kultur) wirken also auf seine Konstitution (Natur) zurück und verändern diese genetisch so dauerhaft, dass für spätere Generationen das Erworbene als etwas Apriorisches erscheint. Anders gesagt: Kultur verändert Natur. Damit hatte Gehlen anerkannt, dass in der Anthropogenese Strukturen neu erworben und gebildet wurde, während nach seiner bisherigen Ansicht allein hormonelle Veränderungen, die ein Verharren auf fötaler Stufe (sowie ein Wachsen des Gehirns) bewirkten, zum Menschen führten und die Kultur höchstens im Sinne einer immer weiteren Reduktion von Natur wirken könne.

Gehlen meint, mit dieser Auffassung eines erworbenen Apriori werden "lamarkistische Momente in die Entwicklungslehre hineingetragen" (GA4 221), was ihm anscheinend nach wie vor unbehaglich ist. Gehlens Ansicht ist jedoch nicht ganz richtig. Eine direkte Rückwirkung des Phänotyps auf den Genotyp, was ja die Definition von Lamarkismus ist, entsteht dadurch nicht, wohl aber eine indirekte, eine Kanalisierung im Sinne der Systemtheorie. Der Mensch ändert durch sein eigenes Handeln, durch seine kulturelle Evolution seine Umwelt und damit seine eigenen Selektionsbedingungen für die weitere biologische Entwicklung. Mit Lamarkismus hat das nichts zu tun, denn die prinzipielle Bedeutung der Selektion wird hier nicht negiert. Damit ist Gehlen also bei einer Anerkennung der Evolutionstheorie (und des Selektionsprinzips) angekommen, allerdings nicht in der gradualistischen Form des klassischen Darwinismus, sondern in der "dialektischen" der Systemtheorie.

2.5. Fazit: Naturalismus versus Kulturalismus

An dieser Stelle soll versucht werden, ein kurzes Fazit zu ziehen und zu fragen, ob Gehlen nun ein Naturalist ist oder doch eher ein Kulturalist, ob er der Natur oder der Kultur die größere Bedeutung in der Bestimmung des Wesens des Menschen einräumt. Prinzipiell lassen sich in dem Streit zwischen Naturalismus und Kulturalismus, der das ganze 20. Jh. durchzieht, drei Positionen unterscheiden:

1. Die naturalistische Position: Vertreter der naturalistischen Position ist die Lebensphilosophie (Schopenhauer, Nietzsche) sowie auch die Psychoanalyse Freuds. Bei Freud besteht die Natur des Menschen eigentlich nur aus Trieb, nämlich einem Trieb, der auf Lust-

³² Den Begriff des "erworbenen Apriori" hatte Gehlen schon in *Urmensch und Spätkultur* verwendet, wo er darunter historisch gewordene Strukturen der Wahrnehmung und des Denkens versteht (US 101).

gewinn aus ist und der vom ersten Tag des Lebens an den Menschen dazu drängt, Erlebnisse der Lust zu erreichen. Diesen Trieb nennt Freud das Es. Mit der Zeit jedoch muss der Mensch erkennen, dass er nicht jede Handlung, die Lust verspricht, ausführen darf (weil die Eltern oder andere Menschen es verbieten), und dass manche Handlungen, die kurzfristig Lust bereiten, langfristig umso größere Unlust nach sich ziehen. So entwickelt sich das Ich, das die Aufgabe hat, das Es langfristig optimal zu befriedigen, dabei aber die gesellschaftlichen Vorschriften, die sich im Menschen als Über-Ich darstellen, zu beachten. Das Ich ist somit nur ein Hilfsorgan des Es, dazu da, dessen Ziele zu realisieren. Zwar fordert Freud, dass das Ich das Es beherrschen soll, aber grundsätzlich, sozusagen von Natur aus, stehen sich Trieb und Ich bzw. Geist konträr gegenüber. Freuds Modell ist eines des Konflikts von Natur und Kultur. Der Mensch ist ein unsoziales Triebwesen, das sich gegen die Kultur (in Form von Moral) wehrt, die dem Trieb mühsam abgerungen werden muss. Kultur entsteht aus Verzicht, aus Triebverzicht, sie ist kein Bedürfnis des Menschen. Für Freud ist der Mensch ein Getriebener.

2. Die kulturalistische Position: Vertreter dieser Gegenposition sind z.B. die Kulturanthropologie oder die Kritische Theorie. Beide sehen den Menschen als zutiefst von Kultur und Gesellschaft geprägt. Ihr Grundsatz lautet, dass wir "alles Natürliche am Menschen nur in der Imprägnierung durch ganz bestimmte kulturelle Färbungen erfahren können" (A 79). Die Natur des Menschen wird völlig von Kultur überlagert, ist immer nur als Kultur sichtbar. Jede Kultur ist eine "Stilisierung von irgendwelchen Substraten, die wir niemals als solche, in ihrer naturhaften Urwüchsigkeit kennenlernen" (A 79). Über die Natur des Menschen kann somit nichts Allgemeines ausgesagt werden. Die Kulturanthropologie betont v.a. die Verschiedenheit menschlicher Kulturen und Lebenswelten. Ihr Ziel ist es, zu vergleichen, Unterschiede herauszuarbeiten, die Vielfalt aufzuzeigen. Diese Anthropologie fragt nach dem Besonderen, dem Konkreten, nicht nach invarianten Konstanten der menschlichen Natur, die sie für gar nicht aufweisbar hält. Die Kritische Theorie geht noch weiter: Für sie sind allgemeine Aussagen über die menschliche Natur deswegen nicht möglich, weil alles, was eine Anthropologie über menschliche Konstanten feststellt, in Wirklichkeit nur der Niederschlag der gesellschaftlichen Verhältnisse sind. Rückt Freud das Ich nahe an das Es heran, so geht man hier den umgekehrten Weg: das Ich wird vom Über-Ich her gesehen, von der Instanz im Menschen, die seine kulturelle und soziale Umwelt repräsentiert.

3. Die dialektische Position: Diese Position kann mit Gehlens Formel umschrieben werden, dass der Mensch "von Natur aus ein Kulturwesen" ist. Sie ist weder naturalistisch, noch kulturalistisch, sondern versucht gerade, den Menschen jenseits dieses Natur-Kultur-Dualismus zu verstehen. Dass der Mensch schon von Natur aus ein Kulturwesen ist, soll heißen, dass die Naturseite auf Kultur *angelegt* ist. Genau dies will ja Gehlen aufzeigen: Der Mensch ist an keine ökologische Nische angepasst, die AAM's und die Antriebe haben sich entdifferenziert, die sind umweltfrei. Die Naturseite ist inhaltlich gesehen (bis auf kleinste Reste) unbestimmt, ein weitgehend freies Reservoir an Antriebsenergie, die darauf wartet, oder besser gesagt, die fordert, von der Kultur geformt zu werden. Der Mensch ist bei Gehlen kein Getriebener, es gibt keine sozusagen autonomen Triebe im Menschen, die sich gegen alle Einschränkungen von Seiten der Kultur zur Wehr setzen. Andererseits sieht er die menschliche Natur aber nicht harmonisch und konfliktfrei. Durch die Ausdifferenzierung der Antriebe und Emotionen ist der Mensch vielmehr zu einem pluralen Wesen geworden, das in sich widersprüchliche Antriebe und Gefühle spürt: "deshalb sind 'harmonistische' Ansichten des Menschen, die diese ungemein virtuelle Innenspannung verwischen, so falsch" (M 61). Die Natur des Menschen ist weder getrieben, noch konfliktfrei, sondern offen und bereit, in jede Richtung geformt zu werden. Der Mensch ist nicht-festgestellt, weltoffen. Der frühe Gehlen wollte diesen Begriff der Nicht-feststelltheit empirisch durch das Mängelwesen füllen. Dieser Weg ist jedoch, wie gesehen, nicht haltbar. Das ändert aber nichts an der Richtigkeit des Begriffs der Nicht-feststelltheit, er muss nur anders empirisch ausgefüllt werden. Tatsächlich nämlich hat der Mensch durchaus Anpassungen mitgemacht, jedoch nicht solche an einen Lebensraum, sondern an eine Lebensweise, nämlich die der Kultur und der sozialen Gruppe. Die Kultur ist die "Nische", in der der Mensch lebt, an sie ist er angepasst. Die menschliche Natur ist nicht einfach reduziert, sie ist ein offenes Programm, das Anlagen bereitstellt, die für das Leben in kultureller Gemeinschaft "tauglich" sind: unbegrenzte Lernfähigkeit, Neugier, Nachahmungstrieb, differenzierte Mimik, Fähigkeit des sich-versetzens in den anderen, Bindungsstreben, soziale Emotionen (wie Schuld, Scham), Verpflichtungsgefühle (Sozialregulationen) u.a. Die menschliche Evolution ist die Evolution von Kulturfähigkeit.

Gelegentlich spricht Gehlen von einer "Teleologie" in der Natur des Menschen. Man hat dies so interpretiert, dass Gehlen eine Naturteleologie, also eine in der Natur liegende Zweckmäßigkeit angenommen hätte (Samson 1976), ein der aristotelischen Form entsprechendes Prinzip, das die Natur des Menschen so geformt hätte, dass sie zur Kultur fähig wäre. Davon kann natürlich keine Rede sein. Was Gehlen damit meint, kann aber nicht einfach durch den Begriff Teleonomie ersetzt werden, der in der heutigen Biologie an die Stelle von

Teleologie getreten ist und eine zweckmäßige Entwicklung meint, die aber nicht durch außerbiologische Erklärungsprinzipien zustande kam, sondern durch Selektion. Wenn Gehlen sagt, die Natur des Menschen ist an die Kultur angepasst, dann versteht er diese Anpassung nicht durch eine metaphysische Naturteleologie und nicht durch einen selektionistischen Vorgang wie im Darwinismus. Statt dessen hat *der Mensch selbst* sich so verändert und angepasst, dass er zum Kulturwesen wurde durch den Mechanismus der rückgekoppelten Natur-Kultur-Koevolution. Ich denke, Gehlen hat schon immer eine solche Position jenseits von Naturalismus und Kulturalismus gesucht, doch zu schroff standen sich die konträren Standpunkte des Darwinismus auf der einen Seite, eines Idealismus und Kulturalismus auf der anderen gegenüber. Aufgrund dieses Streits hat man ihn daher, entgegen seiner Intention, entweder als Naturalist (z.B. Schulz 1972) oder als Kulturalist (z.B. Ottmann 1994) interpretiert.

3. Gehlens Handlungstheorie

In seiner Anthropologie hatte Gehlen gezeigt, dass der Mensch existentiell auf Handlung angewiesen ist. Die Mängelhaftigkeit seiner Organausstattung und die Unterbrechung der Automatik des Instinktsystems, der Hiatus, machen den Menschen konstitutiv zu einem Handelnden. Da die Natur ihm keine festen Ziele mehr vorschreibt, kann er sich (und muss er sich) die Ziele seines Handelns selbstständig festlegen. Insbesondere muss er die Mittel zum Überleben, die die Natur ihm versagt hat, selbst herstellen, er muss Technik (als Ersatz fehlender Organe) und Institutionen (als Ersatz fehlender Instinkte) erschaffen. Handeln ist daher der Inbegriff der menschlichen Natur.

Bei dem Gedanken an eine Herstellung von Mitteln des Überlebens denkt man sofort an Formen des zweckmäßigen Handelns, die zu einem unmittelbaren Sacherfolg führen. Schon die Herstellung eines einfachen Werkzeuges, ein scheinbar durch und durch zweckrationaler Prozess, benötigt Experimentierfreude und Phantasie. Wenn der Handelnde sich auf die Sachgesetzmäßigkeiten der Dinge einlässt, kann dies zu dem Vorgang führen, den Gehlen als Trennung von Motiv und Zweck bezeichnet. Dabei rückt der Gegenstand selbst in den Fokus der Aufmerksamkeit, er wird sozusagen zum Selbstzweck. Durch das phantasievolle Ausprobieren, Um- und Neukombinieren können sich ganz neue Möglichkeiten ergeben, können sekundär neue Zwecke gefunden werden, die ursprünglich nicht intendiert waren. Alle großen Erfindungen schon der Frühzeit, wie die Feuerbereitung durch Bohren von Holz auf Holz, wie Pfeil und Bogen oder das Rad, sind auf diese Weise "ohne Naturvorbild" (S 7) entstanden. Sie sind keine Nachahmung der Natur, sondern erst durch Distanzierung von ihr entstanden, durch ein zweckfreies Verhalten. So gesehen ist die Charakterisierung des Menschen als "homo faber" falsch, wenn darunter eine rein zweckrationale Handlungs- und Existenzweise verstanden wird wie in dem gleichnamigen Roman von Max Frisch.³³ Die Kennzeichnung des Menschen als eines handelnden Wesens sagt daher noch nichts über die Art seines Handelns aus.

³³ Gehlen selbst benutzt diesen Ausdruck nur an wenigen Stellen, z.B. GA4 210, wo er zugleich davor warnt, ihn "simplifizierend" zu verwenden.

3.1. Die Handlungsarten und ihr historischer Hintergrund

Max Weber definiert den Begriff Handeln in den *Soziologischen Grundbegriffen* folgendermaßen: "Handeln soll ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder Dulden) heißen, wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden" (Weber 1972, 11). Menschlichem Handeln liegt immer eine bestimmte Absicht, eine Intention zugrunde, die (zumindest aus der subjektiven Sicht) sinnvoll ist. Dem Handelnden schwebt ein Ziel vor Augen, das er mit der Handlung erreichen möchte, sein Handeln ist auf dieses Ziel hin orientiert. Mit der Realisierung des Ziels (z.B. ein Essen kochen) verfolgt der Handelnde einen bestimmten Zweck (z.B. seinen Hunger stillen oder Gäste bewirten oder Geld verdienen). Eine Handlung ist daher nur von dem vorgestellten Ziel und Zweck her verständlich, sie hat eine teleologische Struktur.

Da Handlungen sich auf noch nicht realisierte Ziele in der Zukunft richten, müssen diese Ziele dem Handelnden bewusst sein. Jeder Akteur kann auf die Frage, wozu er diese Handlung ausführt, einen subjektiv sinnvollen Grund, eben seine Absicht, sein Handlungsziel angeben. Er mag über seine wahre Intention, den eigentlichen Zweck, im Irrtum sein und sich dessen erst zu einem späteren Zeitpunkt bewusst werden³⁴, nichtsdestotrotz kann er eine konkrete Intention benennen. Diese bewusste Intentionalität (Zielgerichtetheit) unterscheidet Handlungen von bloßem Verhalten, etwa dem von Tieren. Zwar ist auch deren Verhalten teleologisch, dient einem Zweck und ist nur von diesem her verständlich, aber es ist nicht mit einer bewussten Intention, einem subjektiven Sinn, verbunden. So sind auch beim Menschen alle Verhaltensweisen, die ohne Intention ablaufen, nicht zu den Handlungen zu rechnen: die Reflexe und die kleine Zahl noch vorhandener Instinkte, wie sie besonders bei Kleinkindern, aber auch noch bei Erwachsenen (als instinktive Schutzbewegungen) zu finden sind. Hierher sind auch solche "triebhaften" Verhaltensweisen (M 331) zu zählen, die völlig enthemmt und unkontrolliert, in triebhaft sinnloser, von keinem subjektiven Sinn geleiteter Weise, ablaufen, besonders Kurzschlusshandlungen und pure Affektausbrüche (etwa rasend vor Wut, blind vor Eifersucht sein), die auch juristisch zu einer verminderten Schuld führen können.

³⁴ Hierher gehört auch der Fall der von der Psychoanalyse herausgearbeiteten unbewussten Motive oder Handlungszwecke, wenn etwa jemand sozial nicht akzeptierte oder einfach unerfüllte Wünsche durch andere Ziele wie Karriere kompensiert oder durch karitative oder künstlerische Ziele sublimiert. Von 'wahren' Intentionen kann man allerdings nur insoweit reden, als der Handelnde diese Interpretation seines Handelns durch einen Dritten akzeptiert und so im nachhinein zu einer neuen subjektiv sinnvollen Auffassung seiner Handlungen findet. Wahre unbewusste Motive in einem gleichsam objektivistischen Sinne gibt es nicht.

Diese Explikation des Handlungsbegriffs trifft auf alle Formen des Handelns zu. Aber welche Formen im Einzelnen stehen dem Menschen zur Verfügung? Gehlen hat verschiedene Einteilungen der Handlungsarten aufgestellt, die sich nicht exakt decken. In *Urmensch und Spätkultur* (US 260) spricht er von "drei unterscheidbaren Handlungsformen des Menschen": ein rational-praktisches Handeln, ein rituell-darstellendes Handeln und eines, das er als Umkehr der Antriebsrichtung bezeichnet. In dem Aufsatz *Soziologie als Verhaltensforschung* (GA4, 351ff) nennt er fünf Handlungstypen oder "Einstellungen" und zählt zusätzlich zu den drei oben genannten noch ein nicht-rationales Verhalten auf, das von emotionalen Quellen bestimmt wird, sowie ein sollbestimmtes Verhalten, von dem er aber sagt, dass es eigentlich in den anderen vier Handlungstypen schon enthalten ist.³⁵ Eine wieder etwas andere Einteilung findet sich in *Der Mensch* (M 392ff), wo es nicht um individuelle Einstellungen, sondern um eine historische Darstellung von Bewusstseinsformen geht: dem instrumentell-technischen Bewusstsein mit seinem Appendix, dem verstehenden, und dem ideativen Bewusstsein, aus denen unterschiedliche Wissensarten und Tätigkeiten hervorgehen.

Man kann etwas mehr Ordnung in die Sache bringen, wenn man eine grundlegende Unterscheidung zweier Handlungsformen einführt, die das zielgerichtete Handeln des Menschen hinsichtlich der Art der Zielgerichtetheit differenziert: Im ersten Fall ist das Ziel der Handlung die Herstellung eines Produkts oder die Realisierung eines äußeren Zustands, im zweiten Fall ist das Ziel der Vollzug der Handlung selbst. Die Handlung (z.B. kochen) ist daher einmal Mittel zur Erreichung eines Zwecks, den der Akteur verwirklichen möchte, sie ist zweckhaft oder nützlich, dient einem Zweck (z.B. Ernährung). Das andere Mal ist sie nicht nützlich für etwas anderes, sie dient keinem äußeren Zweck, sie ist zweckfrei oder zweckunbestimmt. Es geht dem Handelnden zwar um die Erreichung des Handlungsziels, nicht aber einem darüber hinaus liegenden Zweck. Die Handlung findet ihren Zweck in sich selber, sie genügt sich selbst, ist Selbstzweck (z.B. kochen um seiner selbst willen).³⁶ Das Handeln wird dann, "in sich selbst Inhalt eines Erfüllungserlebnisses" (US 29). Spielen ist das beste Beispiel zweckfreien Tuns. Ein Spiel besteht gerade im Vollzug des Spielens, es wird zwar ein Ziel verfolgt, dient sonst aber keinem höheren Zweck. Die Unterscheidung dieser beiden Handlungsformen hatte schon Aristoteles getroffen, der sich als erster mit dem Thema Handlung befasste, und in der *Nikomachischen Ethik* (NE VI, 5) Poiesis (zweckhaftes

³⁵ Als eine eigene Klasse wird es nur deswegen aufgeführt, weil in der Gegenwart eine bestimmte gesinnungshafte Ausprägung des sollbesetzten Verhaltens um sich greift, nämlich eine Forderung nach Gleichheit des Ungleichen, was, so Gehlen, ein "ethisches Novum" ist.

³⁶ Von manchen Autoren wird, abweichend von der hier verwendeten Begrifflichkeit, die alles Handeln als sinnhaft, zweckorientiert (sei es ein äußerer Zweck oder ein Selbstzweck) und damit teleologisch definiert, nur die erste Handlungsform als teleologisch bezeichnet im Sinne eines auf *äußere* Zwecke gerichteten Verhaltens.

Hervorbringen) von Praxis (selbstzweckhaftes Tun) abgrenzt. In Bezug auf Gehlen wäre nach der Unterscheidung aus *Urmensch und Spätkultur* das rational-praktische Handeln dem ersten Typ zuzurechnen, das rituell-darstellende Handeln und das mit Umkehr der Antriebsrichtung bezeichnete dem zweiten. Zum ersten Typus gehört außerdem das nicht-rationale Handeln, bei dem ja auch bestimmte Ziele und Zwecke angestrebt werden, wenn auch hier von Emotionen angeleitet, etwa der Furcht vor gewissen Situationen oder der Hass auf eine Person.

Man kann sich fragen, ob eine scharfe Trennung von zweckhaftem und zweckfreiem/selbstzweckhaftem Handeln möglich ist. Wahrscheinlich ist es eher so, dass jede Tätigkeit auf die eine wie die andere Weise ausgeführt werden kann. Man nehme nur das genannte Beispiel des Kochens. Man kann kochen, um sich zu ernähren oder als Koch damit Geld zu verdienen, man kann aber auch kochen um des kochens willen, um neue Rezepte auszuprobieren. Selbst das Spiel kann zweckhaft vollzogen werden, etwa um damit Geld zu gewinnen. Es hängt von der jeweiligen Einstellung des Handelnden ab. Aus diesem Grunde ist es unsinnig, für jede menschliche Tätigkeit immer einen äußeren Zweck angeben zu wollen. Handlungen wie singen, musizieren, tanzen, wandern, beten haben meistens keinen anderen Grund als eben diese Tätigkeit. Man kann zwar biologische oder soziale Zwecke konstruieren, z.B. dass die Handlung der Gesundheit, der Beruhigung dient, das Gemeinschaftsgefühl stärkt usw., aber ob man damit die Intention des Handelnden trifft, ist fraglich. Tatsächlich wechseln sich doch im täglichen Leben beide Formen ab bzw. können ineinander übergehen, was von Gehlen hervorgehoben wird: zweckhafte Tätigkeit schlägt um in ein zweckfreies Experimentieren und Phantasieren mit einem Gegenstand oder Sachverhalt, aus dem sich wiederum neue Zwecke ergeben können. Diese Phasen zweckfreien Handelns sind sogar unbedingt notwendig, nicht etwa als Phasen der Entspannung, sondern weil der Mensch erst hier, losgelöst von äußeren Interessen und Nutzenüberlegungen, neue Ideen, ja letztlich sich selbst, sein Leben und seine Person hervorbringen kann.

Max Webers Einteilung der Handlungsarten (Weber 1972, 12) unterscheidet das zweckrationale, das wertrationale, das affektuelle und das traditionale Handeln. Sie sind geordnet nach dem Grad der rationalen Kontrolle, vom zweckrationalen als dem geplantesten und durchdachtsten bis zum traditionellen als der am stärksten gewohnheitsmäßig-reaktiven Verhaltensweise (siehe dazu das Schema bei Schluchter 1979, 192). Wo taucht in dieser Einteilung das selbstzweckhafte Handeln auf? Am ehesten scheint das traditionale Handeln (bestimmte Bräuche, Gewohnheiten, religiöse Zeremonien) dieser Handlungsform zu entsprechen in dem Sinne, dass der Einzelne, der in Traditionen und Institutionen eingebunden handelt, nicht groß

nach dem Zweck fragt, der ihm vielmehr schon vorgegeben ist, und einfach das eingelebtermaßen nachmacht, was alle schon immer so gemacht haben. Der Vollzug eines Brauchs ist aus Sicht des Einzelnen ein Tun um seiner selbst willen. Je bewusster die Bindung an die Traditionen und Bräuche, desto mehr nähert sich die Handlung, wie Weber sagt, dem wert-rationalen Typ. So könnte man das selbstzweckhafte Handeln den Kategorien des traditionellen und wertrationalen Handlungstyps zuordnen, als eigene Klasse taucht es bei Weber jedoch nicht auf. Sieht man sich an, was Weber über das traditionale Verhalten schreibt, wird auch klar, warum: "Das streng traditionale Verhalten steht ... ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein 'sinnhaft' orientiertes Handeln überhaupt nennen kann. Denn es ist sehr oft nur ein dumpfes, in der Richtung der einmal eingelebten Einstellung ablaufendes Reagieren auf gewohnte Reize" (Weber 1972, 12). Diese negativen Formulierungen werden nur verständlich, wenn als Messlatte der zweckrationale Handlungstyp zugrundegelegt wird, d.h. ein planendes, bewusst Zweck, Mittel und Folgen abwägendes Handeln. Das soll nicht heißen, dass Weber diesen Handlungstyp zum normativen Ideal erhoben hätte, aber offensichtlich spiegelt sich in seiner Systematik der Handlungsformen eine historische Entwicklung, eine allgemein gültige Anschauung wider, die das zweckhafte, insbesondere das zweckrationale Handeln, betont und das selbstzweckhafte an den Rand drängt. Schauen wir uns deshalb diese historische Entwicklung genauer an.

Das zweckpraktische und das selbstzweckhafte Handeln sind nach Gehlen die zwei grundlegenden und gleichberechtigten Handlungsformen, die es beide seit Beginn der Menschheitsgeschichte gegeben hat (US 217). Doch in der Neuzeit, konstatiert Gehlen, hat das zweckpraktische Handeln "eine Art Wucherung" (M 393) angetreten, während gleichzeitig die rituell-darstellende Handlung "seit langem verkümmert, ihr Zurücktreten ein Hauptereignis der Kulturgeschichte ist" (US 260). Worin besteht diese Wucherung? Sie zeigt sich darin, dass aus dem zweckhaften Handeln ein zweckrationales (oder instrumentelles) wird, das in möglichst allen seinen Aspekten rational durchdacht ist und besonders auf die Wahl der Mittel seine Aufmerksamkeit richtet. Die Mittel zur Erreichung eines Zwecks sollen möglichst effektiv gestaltet und eingesetzt werden. Es ist also der Schritt von der Vernunft zur Rationalität. Natürlich hat es zweckrationales Handeln sowohl im individuellen Handeln als auch in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen (etwa dem Militär, der Verwaltung) schon immer gegeben, aber in der Neuzeit wird es zur allgemein vorherrschenden Handlungs- und Denkweise, die in allen Lebensbereichen um sich greift. Es entsteht eine neue Einstellung, mit der der Mensch der Welt gegenübertritt, die mit den Worten objektiv, neutral, analytisch,

experimentell charakterisiert werden kann. Bei Max Weber heißt dies Rationalisierung, Gehlen nennt es das "versachlichte Denken" (M 385).

Wie im ersten Kapitel bereits erläutert, begann das versachlichte Denken mit Galilei und Descartes. Ab diesem Zeitpunkt galt die mathematisch-quantitative Betrachtung der Welt als der einzig zuverlässige Weg, zu zweifelsfreiem Wissen zu gelangen. Die Methode der Analyse, des Experiments und der mathematischen Darstellung der gefundenen Zusammenhänge in Gesetzen wurde zur allgemeinen Grundlage der Wissenschaft. Alles was sich dieser Methode nicht beugte, was sich nicht mathematisch-quantitativ fassen ließ, schied als nicht objektiv beweisbar aus der Erklärung aus. Aus einem auf den Menschen zentrierten Kosmos wurde so ein von mechanischen Kräften angetriebenes seelenloses Uhrwerk. Die Maschine wurde zum allgemeinen Modell für alle Bereiche der Wirklichkeit, für die äußere Welt ebenso wie für die innere und die soziale. Überall suchte man nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten: nach Naturgesetzen, nach Gesetzen für geistige Prozesse (z.B. Assoziationsgesetze), nach ökonomischen, soziologischen und geschichtlichen Gesetzen.

Selbst das Handeln des Menschen im Allgemeinen schien bestimmten Gesetzen zu gehorchen und wurde wissenschaftlich untersucht. So entstand das, was heute Handlungstheorie oder Handlungswissenschaft genannt wird. Handlungen werden in ihre Teile zerlegt und analysiert, man sucht nach ihrem allgemeinen Schema, nach der inneren Struktur und Logik, nach Faktoren und Bedingungen. Es stellen sich Fragen nach der genauen Abgrenzung und Beschreibung der Handlung, nach dem Wesen von Handlungsursachen und überhaupt der Möglichkeit von Handlungserklärung und Handlungsvoraussage. Neben der Philosophie beteiligen sich auch viele Einzelwissenschaften an der Erörterung dieser Fragen: Psychologie, Soziologie, Ethnologie, Verhaltensforschung, Genetik, Ökonomie, Entscheidungstheorie, Systemwissenschaft usw. Diese Fragen sind inzwischen zu einer eigenen Disziplin angeschwollen mit einer kaum noch überschaubaren Fülle an Ansätzen.³⁷

Letztlich liegt allen Wissenschaften, Natur- wie Sozialwissenschaften, die Idee zugrunde, durch Erfassung der Ordnung und der Gesetzlichkeit in der Natur wie im menschlichen Verhalten den "wahren" Ursache-Wirkungs-Mechanismus aufzudecken, alle nicht-"natürlichen" Erklärungen als falsch zu entlarven, um mit diesem "richtigen" Wissen die Herrschaft

³⁷ Genannt sei hier nur das von Hans Lenk herausgegebene Werk *Handlungstheorien - interdisziplinär*, das sechs Bände umfasst. Dennoch schreibt Lenk, eine allgemeine Handlungstheorie sei keineswegs in Sicht (Band 1, S.9)

über die Welt zu gewinnen. Sie im Sinne des Menschen umzugestalten. Diesen "in der neuzeitlichen Naturwissenschaft enthaltenen Imperialismus der Naturbeherrschung" (S 70) hatte es in der noch agrarisch geprägten Welt des Mittelalters nicht gegeben: Dort "reagiert der Mensch auf die drastische Abhängigkeit von unberechenbaren Naturereignissen am wirksamsten mit einer Einstellung, die grundsätzliche Verzichtsbereitschaft nicht ausschließt, und eine letzte Auflehnung gegen die Vorstellung, Kreatur zu sein, wird ihm fernliegen – zum mindesten aber wird ihm der Aberglaube an die Allmacht des Menschen fehlen, der die Großstädte beherrscht" (S 72). Mit den immer neuen Erfolgen der Wissenschaft entwickelte sich jedoch dieser Glaube (oder Aberglaube) an die Allmacht der menschlichen Vernunft. Von allen vorgegebenen Zwecken enthoben, begreift der Mensch sich als ein Wesen, das autonom die Ziele und Zwecke seines Handelns selbst festlegt, das über die Welt und über sich selbst verfügt. Die Umgestaltung der Welt und der Gesellschaft nach natürlichen, d.h. nach den in der Natur herrschenden vernünftigen Prinzipien, wurde zu einem selbstverständlichen Gedanken, der schließlich in der Französischen Revolution reale Gestalt annahm. Wenn auch nach dem Ende der Aufklärungszeit die Gewissheit von der immanenten Vernünftigkeit der Welt verblasste, so blieb doch der Glaube an die Allmacht der Vernunft in einem formalen Sinne erhalten und wurde zu "jener grenzenlosen, optimistischen Bereitschaft für Zielsetzungen, Planungen und Neuorganisationen. In seiner Funktionsform selbst, in der Art, wie er in Tätigkeit tritt und zu sich kommt, ist der moderne Geist auf Eingriffe in die Fundamente, auf Manipulation der Kernbestände und Revision der Ausgangslagen eingestellt" (S 76).

Ein freies und selbstbestimmtes Leben für jeden wird nun zum obersten Ziel und gilt als machbar, sofern man sich rational und planvoll verhält. Dieses moderne Weltbild versteht den Menschen als ein Subjekt, das bewusst und zweckgerichtet auf die Umwelt einwirkt. Er kann dabei frei zwischen mehreren Alternativen entscheiden, sich diese Alternativen im Geist vorstellen, nach ihrer Zweckmäßigkeit vergleichen und schließlich die "beste" Handlung auswählen. Die zweckrationale Handlungsform, insbesondere in ihrer ökonomisch-utilitaristischen Variante, wird in der Neuzeit zum vorherrschenden Typus, es kommt zur Rationalisierung und Ökonomisierung aller Lebensbereiche. Die Verwissenschaftlichung der Welt in der Neuzeit brachte den Siegeszug des instrumentellen Denkens. Man könnte dieses auch als ein "Machbarkeitsdenken" bezeichnen, das keine prinzipiellen Beschränkungen anerkennt.

Wie in der geschichtlichen Einleitung beschrieben, sieht das wissenschaftliche Denken nur das als objektiv an, was empirisch nachprüfbar ist. Was nicht empirisch nachprüfbar ist, ist

daher kein Faktum der Wissenschaft, es ist dann im besten Falle spekulativ, im schlimmsten Fall irrational. Die Wissenschaften verbleiben also im Bereich des Empirischen (egal ob Natur- oder Geisteswissenschaften). Nun haben aber die Erfolge der modernen Wissenschaften und des ihr zugeordneten, auf praktische Umsetzung ihrer Erkenntnisse gehenden instrumentellen Handelns dazu geführt, dass sie den Anspruch erhoben, die *ganze* Wirklichkeit zu beschreiben. Es ist dieser Anspruch, den Gehlen als die Wucherung des instrumentellen Bewusstseins beklagt. Das rationale, sachliche, objektive Denken beschäftigt sich mit der Welt des empirisch Feststellbaren und technisch Umsetzbaren. Der Mensch lebt aber nicht nur in der empirischen Welt, sondern noch in einer zweiten. Die wissenschaftlich-empirische ist nur die *eine* Bewusstseinsform des Menschen, es gibt daneben noch eine zweite Bewusstseinsform des Menschen, die der wissenschaftlichen entgegensteht. Gehlen nennt sie die metaphysische oder ideative Bewusstseinsform. Diese ist, wie er sagt, nichtwissenschaftlich (M 392). Ideativ bedeutet wörtlich Bilder erzeugend. Es ist also ein (Welt)Bilder, Ideen, Endzwecke schaffendes Vermögen. Auf der gesellschaftlichen Ebene bringt es die Institutionen und Leitideen hervor, auf der individuellen begründet es Identität durch den Vorgang des Sich-versetzens und Sich-identifizierens. Als Handlungsform zeichnet es sich aus durch nicht primär zweckorientierte, sondern zweckfreie Tätigkeiten. Seine drei wichtigsten Formen sollen im Folgenden näher betrachtet werden.

3.2. Das zweckfreie Handeln

Das zweckfreie Handeln ist nicht in einem wörtlichen Sinne zweckfrei, denn kein menschliches Handeln ist ohne Sinn und Zweck. Zweckfrei bedeutet hier, die Handlung ist nicht nützlich (zweckmäßig, zweckrational) für etwas anderes, sie ist von den Zwängen und Nutzenerwägungen des gewöhnlichen Lebens, in dem es um die Befriedigung von Bedürfnissen geht, abgekoppelt. In ihr können daher die der Entlastung dienenden Mittel, die Phantasie und die Mimesis, besonders gut zur Geltung kommen. Bei Gehlen lassen sich drei Arten zweckfreien Handelns unterscheiden: das Spiel, das rituell-darstellende Verhalten und die Umkehr der Antriebsrichtung (Ekstase und Askese).

3.2.1. Das Spiel

Das Spiel ist geradezu der Inbegriff des zweckfreien Handelns, v.a. das Spielen der Kinder. "Wenn man die Ausschließlichkeit beobachtet, mit der Kinder spielen: wie sie täglich bis zur Ermüdung im Spiel aufgehen, wie jahrelang dies der wesentliche Inhalt ihres Lebens ist, so steht man vor einem sehr merkwürdigen Tatbestand. Spiel ist zunächst nicht Ernst" (M 205). Spiel ist eine körperliche und geistige Tätigkeit, die keinen praktischen Zweck hat, sondern um ihrer selbst willen geschieht. "Nicht zweck-, sondern zielbewusst verfolgt man ein Spiel" (Kluge 2003, 174). Sein Antrieb, vom Kleinkind bis zum Erwachsenen, ist die Lust und die Freude an der Tätigkeit, am Können und am guten Gelingen der jeweiligen Handlung, ob es sich nun um den Bau einer Sandburg oder um den tollen Spielzug beim Fußball handelt.

Ein zweites wichtiges Merkmal des Spiels ist die Wiederholung. Je jünger die Kinder, desto stärker steht der Wiederholungscharakter im Mittelpunkt, manchmal in geradezu exzessiver, ohne Ende wiederholter Weise. Man denke nur an das unermüdliche Verschwindenlassen und Wiederhervorholen eines Gegenstandes, an dem Babys ihre helle Freude haben. Auch in den Rollenspielen, im Nachspielen von Situationen des Alltags, im Darstellen von Figuren (gefährliche Tiere, böse Hexe, König oder Prinzessin) geht es um die Wiederholung des Gesehenen und Erlebten. Ein drittes Merkmal des Spiels besteht schließlich in seiner Herausgehobenheit aus der normalen Welt. Im Spiel ist man in einem Zustand des 'als ob'. Beim Schauspiel im Theater ist allen Beteiligten klar, dass die Schauspieler ihre Handlungen und Emotionen nur spielen und nicht wirklich so meinen. Dinge und Personen werden im Spiel in etwas anderes verwandelt als sie im wirklichen Leben bedeuten. Ein Kind spielt Auto fahren, indem es vier Stühle im Rechteck aufstellt und mit einem Teller das Lenkrad mimt. Es spielt Einkaufen und benutzt dazu die Bauklötze und Legosteine als Waren. Es tut so, als ob, und jeder Mitspieler muss diese Verwandlungen anerkennen. Das Spiel stellt daher eine zeitlich begrenzte eigene Welt innerhalb der realen Welt dar. Die eigentliche Welt wird im Spiel ausgesetzt. Der Ernst der gewöhnlichen Welt soll draußen bleiben. So sind auch die Beschwörungen zu verstehen, nicht die große Politik mit ihren Konflikten in Sportveranstaltungen (etwa den Olympischen Spielen) hineinzutragen.

Schon Tiere spielen, allerdings nur höhere Säugetiere und Vögel, besonders in ihrer Jugendphase, nicht aber Insekten, Fische und Amphibien (Eibl-Eibesfeldt 1999, 408). Kleine Katzen spielen fangen und jagen, kleine Hunde raufen miteinander, spielen Dominanz und Unterwerfung. Das alles sind Verhaltensweisen, die sie in ihrem späteren Leben brauchen werden. Bei Tieren geht es daher im Spielen v.a. um die Einübung von Verhaltensweisen, vor

Eintritt des tatsächlichen Ernstfalls. Angetrieben wird dieses Spielverhalten von der Funktionslust, der Freude an der Bewegung und dem Können der Bewegung. Das Spiel erfüllt also im Leben der Tiere einen durchaus wichtigen biologischen Zweck und man kann es nicht im vollen Sinne als zweckfreies Tun bezeichnen.

Wie sieht es im Vergleich dazu beim Menschen aus? Schon früh hat es Versuche gegeben, das Spiel des Menschen ähnlich zweckorientiert zu erklären (Oerter/Montada 2008, 237f). Für Herbert Spencer diente es dem Abreagieren überschüssiger Energie (M 208), für K. Groos ging es um die Einübung wichtiger Leistungen (M 205). Diese Theorien waren v.a. biologisch ausgerichtet. Andere Theorien nahmen eher psychologische Gründe an. Freud sah das Spiel als Möglichkeit der Erfüllung unerlaubter Wünsche, die in der Realität nicht ausgelebt werden durften. Auch bei Piaget wurde das Spiel als Gegenreaktion gegen den Sozialisationsdruck verstanden. Das Spiel hat in diesen Theorien den Sinn, biologische oder psychologische Aufgaben der Lebensbewältigung zu übernehmen.

Man kommt der Sache vielleicht näher, wenn man sich die einzelnen Arten des Spiels ansieht (Oerter/Montada 2008, 239). Schon Kleinkinder mit wenigen Monaten beginnen zu spielen, zunächst wiederholen sie bestimmte Körperbewegungen immer wieder, später sind sie stärker auf Objekte ausgerichtet, versuchen diese zu greifen, zu bewegen usw. Dieses Spiel wird Funktionsspiel oder sensomotorisches Spiel genannt. Bei größeren Kindern folgen darauf die Erkundungs- oder Konstruktionsspiele. Bei ersteren geht es um das Erkunden von Gegenständen der Umwelt, ihre Beschaffenheit, ihr Innenleben. Das ist die Phase, in der Kinder Dinge scheinbar wild auf den Boden schlagen in der Absicht, zu sehen, was passiert. Bei den Konstruktionsspielen werden mit Materialien Dinge erschaffen, z.B. Formen aus Sand, Figuren aus Knete, Gegenstände aus Bauklötzen oder Legosteinen. Diese beiden Arten von Spielen (Funktions- und Konstruktionsspiel) erwähnt auch Gehlen und sagt, dass darin zwei Leistungen aufgebaut werden: einmal die Bewegungsschulung, zum anderen die Bekanntschaft mit den Dingen, also "die in breitester Wechselwirkung vor sich gehende kommunikative Weltbewältigung und Selbsterschließung des eigenen Könnens" (M 206).

Bis hierher würde sich der Mensch höchstens quantitativ, aber noch nicht prinzipiell vom Tier unterscheiden. Doch treten beim Menschen noch ganz neue Spielformen auf, die es im Tierreich nicht gibt: das Symbolspiel und das Rollenspiel. Beim Symbolspiel (ab 1-2 Jahren) wird ein Gegenstand so umgedeutet, dass er für das jeweilige Spiel passend ist, z.B. ein gelber Bauklotz als Banane. Dinge werden als Symbole für etwas anderes verwendet, wobei diese Umdeutung immer höhere Grade von Abstraktion annimmt. Schließlich kommt ab vier Jahren

das Rollenspiel hinzu, bei dem das Kind sich selbst umdeutet. Es spielt Erlebtes nach und schlüpft dabei in eine andere Rolle. Es spielt Einkaufen und ist dabei der Käufer oder der Verkäufer, es spielt ins Restaurant gehen und ist abwechselnd der Ober und der Gast. Und dann spielt das Kind auch die eigenen Eltern, wenn es etwa als Mama die Puppe zu Bett bringt und erfährt dabei, wie es ist, Mama zu sein, Anweisungen zu geben und durchzusetzen. Rollenspiele spielen aber nicht nur Kinder, sondern auch Erwachsene, etwa im Rahmen eines psychotherapeutischen Prozesses, bei dem man sich selbst oder die Rolle einer nahestehenden Person spielt und nachahmt. Kinder wie Erwachsene machen dabei, wie bei der Mimesis erläutert, Erfahrung von sich selbst.

Das Kind spielt also seine Welt, es spielt Erlebtes nach, von einfachen Verrichtungen bis zu unangenehmen Erfahrungen und Konflikten mit anderen Menschen. Was hierbei im Spiel geschieht, ist wesentlich mehr als nur Übung von Bewegungen und Erlernen von Verhaltensweisen. Was hier geschieht, ist die Verarbeitung der unbekannten Welt. Mit Hilfe des Spiels bringt das Kind Ordnung in die verwirrende Vielfalt der Welt und seines Innenlebens. Das nicht-festgestellte Wesen mit seinem weltoffenen und plastischen Inneren formt sich selbst. Im Spiel geschieht Formung von bisher Ungeformten, geschieht der Aufbau von inneren Strukturen. In der Wiederholung des Spiels werden diese immer weiter verfestigt und eingeübt. "Was also die Hauptsache ist, ist dies, dass sich *an einem solchen Umgangsprozess ein bestimmtes Interesse entwickelt hat und sich selbst fasslich geworden ist*" (M 207). Im Spiel zeigt sich der Vorgang der sekundären Zweckmäßigkeit: Das Spiel wird nicht mit der Absicht eines unmittelbaren Erfolgs betrieben, doch gewinnt man aus dem Spiel, aus dem spielerischen Umgang mit der dinglichen wie der sozialen Realität ein Wissen über die Welt und über sich selbst, das sekundär von Nutzen sein kann.

3.2.2. Das Ritual

Die zweite Form zweckfreien Handelns ist das rituell-darstellende Verhalten. Gehlen nennt es auch ein zweckloses, aber obligatorisches Handeln (US 155). Obwohl die Literatur zum Thema Ritual eine unüberschaubare Fülle angenommen hat, gibt es bisher keine allgemein gültige Definition und keine allgemein akzeptierte Theorie des Rituals (Wulf/Zirfas 2004, 8). Einig ist man sich nur darin, dass das Ritual ein Phänomen "sui generis" ist (Belliger/Krieger 1998, 7), das nicht auf ein Bedürfnis, sei es biologischer, psychologischer oder sozialer Art

reduziert werden kann, also keinem unmittelbaren Zweck dient, aber doch in Gehlens Worten obligatorisch ist. In der heutigen Ritualforschung deckt der Begriff des Rituals einen großen Bereich unterschiedlicher Phänomene ab. Zunächst kann man zwischen einem engen und einem weiten Ritualbegriff unterscheiden. Der enge Begriff sieht das Ritual nur im Zusammenhang mit der religiösen Sphäre, als Kult, als religiöse Zeremonie. Besonders unter Ethnologen (z.B. Rudolf Otto, Mircea Eliade) war diese Verwendung lange verbreitet. Dagegen hat sich ab den 70er Jahren, besonders von der Seite der Kulturwissenschaften und der Historischen Anthropologie her (bei Autoren wie Clifford Geertz, Mary Douglas, Victor Turner) ein weiter Ritualbegriff durchgesetzt³⁸, der Ritual als ein Phänomen sieht, das in allen Bereichen des kulturellen Lebens zu finden ist: in der Politik, der Wirtschaft, den Medien, der Wissenschaft, im Sport usw. Sogar für den Bereich des Alltags wird der Begriff verwendet. So etwa bei Jörg Zirfas (Zirfas 2004), der von Ritualen "von der Wiege bis zur Bahre" spricht und dabei Rituale beim Tisch, beim Fernsehen, beim zu Bett gehen, bei der Arbeit, auf der Reise usw. anführt. Damit rückt der Begriff des Rituals nahe an den der Routine, der Gewohnheit, heran, eine Verwendungsweise, die Gehlen im Hinblick auf seinen Begriff der Institution *auch* benutzt. So bezeichnet er Institutionen als "stereotype Modelle von Verhaltensfiguren" (A 70) oder als "eingelebte Gewohnheiten" (A 63). Mit dem Begriff des rituell-darstellenden Verhaltens, das hier besprochen werden soll, meint er jedoch mehr als nur einfach eine Routine, die als Mechanismus der Alltagsbewältigung quasi-automatisch geschieht und kein bewusstes Gefühl der Verpflichtung enthält, was jedoch gerade ein entscheidendes Merkmal des Rituals darstellt.

Man kann Rituale auch nach ihrem Anlass unterscheiden. Eine wichtige Gruppe sind die sogenannten Übergangsrituale (auch Initiations- oder Passageriten), die die großen Übergänge bzw. die Wechselfälle des Lebens, die jeder Mensch zu durchlaufen hat, gestalten sollen: Geburt, Pubertät und Übergang zum Erwachsenendasein, Abschluss der Ausbildung, Eintritt ins Berufsleben (später Austritt), Hochzeit, eigene Kinder, Tod eines Angehörigen oder Trennung. Besonders wichtig sind dabei die Rituale, die den Übergang von der Welt des Kindes oder Jugendlichen zu der Welt des Erwachsenen regeln, bei der man in ein neues Leben, eine neue Identität eintritt, bei der die existentiellen Fragen, die in diesem Alter auftreten, beantwortet werden sollen. In Stammesgesellschaften sind solche Übergangsrituale oft mit schweren Prüfungen verbunden, mit einer Zeit des Schweigens, der Isolation von der Gemeinschaft, des Nahrungsentzugs, auch mit körperlichen Schmerzen. Im christlichen Rahmen stellen die Kommunion bzw. die Firmung solche Übergangsrituale dar, in

³⁸ Geschichtliche Hinweise zur Entwicklung des Ritualbegriffs bei Wulf/Zirfas 2004.

sozialistischen Staaten wurde als bewusstes Gegenmodell zu religiösen Feiern die Jugendweihe etabliert. Dagegen sind sie in unseren säkularen Gesellschaften zu rein privaten Mutproben verkommen. Die zweite große Gruppe stellen die kalendarischen Rituale dar, die im Unterschied zu den oben genannten von der gesamten Gemeinschaft begangen werden, v.a. die Feste im Ablauf des Jahres mit ihren Fasten-, Opfer- und Dankriten, aber auch Rituale, die vor Beginn großer Unternehmungen begangen werden, z.B. ein Jagdritual. Zu den ältesten Ritualen der Menschheit dürften wohl Trauer- und Begräbnisrituale gehört haben, aber auch Jagdrituale. Die Leiche des Mitmenschen und das Jagdwild waren die ursprünglichsten Inhalte, an denen Rituale sich ausbildeten (US 175). Was für den Tod unmittelbar einsichtig ist, mag für die Jagd verwundern, doch, wie Gehlen sagt, die gemeinsame Gruppenjagd war die Basis des Lebens der Frühmenschen und so ist verständlich, dass "gerade am 'Ökonomischen', wie man heute sagen würde, der Ritus entsteht" (US 152f).

Vergleicht man das Ritual mit den oben genannten Merkmalen des Spiels zeigen sich Gemeinsamkeiten, aber auch große Unterschiede. Wie ein Spiel wird ein Ritual um seiner selbst willen ausgeführt, es wird "primär nichts dabei bezweckt" (US 156), sein Antrieb ist aber weniger Lust und Freude (obwohl man sich auch auf ein Ritual freuen kann wie etwa auf Weihnachten, so wie umgekehrt auch ein Spiel mit Ernst betrieben werden kann), sondern vielmehr ein "Gefühl der Verpflichtung" (US 140). Ganz wie im Rollenspiel der Kinder geht es auch im Ritual um ständige Wiederholung, ja die möglichst exakte Wiedergabe der vorgegebenen Riten ist überhaupt eines der wichtigsten Charakteristika. Während aber das Kind nach einiger Zeit das Spiel wechselt, wenn es keine Lust mehr hat, vollziehen die am Ritual Beteiligten die vorgegebenen Abläufe immer und immer wieder, teilweise schon seit Generationen. Der größte Unterschied zum Spiel besteht aber in der inneren Haltung. Zwar kennzeichnet die Herausgehobenheit aus der gewöhnlichen Welt Spiel und Ritual gleichermaßen, aber die Einstellung eines 'als ob', das Bewusstsein im Modus des Nicht-Ernstes zu sein, zeigt das Ritual gerade nicht. Im Gegenteil ist es ausgezeichnet durch eine besondere "rituelle Einstellung" (so Humphrey/ Laidlaw 1998). Demnach handelt der Agierende in einem Zustand der "Nicht-Intentionalität", d.h. er sieht sein Handeln selbst nicht durch eigene Intentionen geleitet, sondern es erscheint ihm als äußerlich, als nicht sein eigenes, von außen vorgeschrieben. Entscheidend für eine rituelle Handlung ist nicht, was der Einzelne beim Ausführen denkt, welche Intentionen er hat, entscheidend ist, dass er die Form und Abläufe des Ritus einhält und nicht spontan neue Abläufe kreiert. Was zählt, ist der richtige Vollzug, nicht die subjektive Intention. Die einzelnen zu vollziehenden Handlungen

(etwa eine Kerze anzünden, einen Gegenstand auf eine bestimmte Stelle legen) könnte der Handelnde in gleicher Weise auch im Alltag ausführen, im Ritus jedoch tritt eben die besondere rituelle Einstellung hervor: "So wird die Handlung, wenn man sie als Ritual intendiert, ritualisiert, und dies bewirkt, dass man eine Zeit lang nicht Autor seiner Handlungen ist. Das, was als 'intentionale Souveränität' des Akteurs bezeichnet werden könnte, wird zur Seite geschoben oder zurückgestellt, nicht aber völlig aufgegeben. Die Tatsache, dass rituelle Handlungen Intentionalität zur Seite schieben, macht sie nicht zu Nicht-Handlungen wie z.B. das abwesende Kratzen am Kinn, ebensowenig zu nicht-intentionalen Handlungen wie z.B. ungeschickt etwas zu Boden fallen lassen. Im Ritual *ist* man, und *ist* man zugleich *nicht* Autor seiner Handlungen" (Humphrey/Laidlaw 1998, 145).

Der Grund dieses Beiseiteschiebens der eigenen Intentionalität ist darin zu suchen, dass die einzelnen rituellen Handlungen, ja das Ritual als Ganzes, von den Ausführenden als vorgeschrieben betrachtet werden. Vorgeschrieben nicht im Sinne zwingender Anweisungen oder Befehle, denen man sich zu beugen hat, sondern vorgeschrieben, weil in ihnen die, aus Sicht der Handelnden, wahre Ordnung der Welt selbst zum Vorschein kommt. Auch im Spiel gibt es feste Regeln, die nicht übertreten werden dürfen, aber hierbei ist den Spielenden die Konventionalität der Regeln bewusst. Beim Ritus dagegen sind die Regeln nicht konventionell, keine Setzungen der Spielenden, sondern Ausdruck einer objektiven Ordnung, die hinter der aktuellen Situation liegt. Daher sehen sich die Handelnden selbst eher als Reagierende denn als Agierende. Rituale "werden einerseits geplant, initiiert, inszeniert und ausgeübt, andererseits vollziehen sie sich quasi von selbst, schreiben den Beteiligten ihre Handlungen weitgehend vor und sie entfalten ihre Kraft um so effizienter, je undurchschaubarer ihre Wirkungsweise für die an ihnen Beteiligten bleibt" (Wimmer/Schäfer 1998, 12).

Rituale bzw. ritualisierte Verhaltensweisen gibt es, ebenso wie das Spiel, schon bei Tieren. Diese Entdeckung wurde in der Verhaltensforschung schon sehr früh gemacht (von Julian Huxley 1914).³⁹ Mit dem Begriff Ritualisierung ist dabei ein Vorgang gemeint, bei dem eine art eigene Bewegung so umfunktioniert wird, dass sie von einem Artgenossen "verstanden" werden kann, d.h. diesen in die Lage versetzt, das folgende Verhalten des sendenden Artgenossen vorherzusehen. Die Bewegung wird zu einem Signal an den Artgenossen. Rituelle Verhaltensweisen dienen der Kommunikation zwischen Mitgliedern derselben Art und damit der Koordination des sozialen Verhaltens. Ein Beispiel: Männchen und Weibchen

³⁹ Nach Lorenz hat die Erkenntnis früher Verhaltensforscher, dass rituelle Verhaltensweisen einer Art in derselben Weise wie körperliche Organe die Verwandtschaftsverhältnisse zwischen Spezies und damit den Gang der Stammesgeschichte darlegen können, überhaupt erst die Ethologie ins Leben gerufen (Lorenz 1973, 260).

des Haubentauchers holen bei der Balz vom Grund des Wassers Pflanzenteile hoch, die sie jedoch nicht für den Nistbau verwenden, sondern sich gegenseitig in einer hochaufgerichteten Stellung präsentieren. Bei anderen Vogelarten zeigen die Weibchen in der Balz Verhaltensweisen von Jungtieren, betteln wie diese um Futter in einer geduckten Körperhaltung und mit dem Bettelschrei des Jungvogels, das sogenannte Übersprungbetteln (Franck 1985, 195f). Es handelt sich bei diesen Balzritualen um Signale an den Geschlechtspartner, die ursprünglich aus anderen Funktionskreisen (wie dem Nistbau) stammen oder aus Übersprunghandlungen und Intentionsbewegungen abgeleitet sind. Die Ritualisierung dieser Ausgangsbewegungen besteht darin, sie prägnanter, eindeutiger, wiedererkennbarer zu machen. Das geschieht durch Vereinfachung der Bewegung, Übertreibung bestimmter Eigenschaften oder redundante Wiederholungen. Gleichzeitig bildet sich im Wahrnehmungsapparat des Empfängers ein Mechanismus, der die Bedeutung der Ausdrucksbewegung versteht, wodurch sie zu einem Signal wird.

Die Kommunikation unter Tieren, das Verstehen von Signalen unter Artgenossen, beruht allein auf angeborenen Mechanismen, die sich im Laufe der Stammesgeschichte herausgebildet haben. Man spricht daher von phylogenetischer Ritualisierung. Auch beim Menschen gibt es Formen phylogenetischer Ritualisierung, besonders die angeborene Mimik und Gestik, die bereits ausführlich besprochen wurden. Sie dienen dem Verstehen der Motivation des Gegenübers. Ansonsten aber ist die Kommunikation zwischen Menschen nicht angeboren, sondern erlernt. Im Unterschied zu Tieren beruht die menschliche Kommunikation nicht auf Signalen, sondern auf Symbolen, d.h. auf Zeichen, die frei und willkürlich gewählt werden und deren Bedeutung daher von allen Beteiligten erlernt werden muss. Die einfachste Form eines Symbols ist sicher die direkte Selbstnachahmung einer bestimmten Handlung, z.B. die Nachahmung der Bewegung des Essens oder Trinkens. Das können jedoch nur Lebewesen, die zu frei verfügbaren Willkürbewegungen in der Lage sind, neben Menschen nur noch Menschenaffen (Lorenz 1973, 267). Dennoch muss selbst das dem Frühmenschen auf Dauer zu wenig gewesen sein, lebte er doch in einer Umwelt, nämlich der Savanne, die im Gegensatz zu der von Menschenaffen ein Mehr an Koordination zur Sicherung der Nahrung (die eben nicht wie im Wald gleichmäßig verteilt war) und zum Schutz vor Feinden (vor denen man sich nicht einfach auf Bäume flüchten konnte) erforderte. Von daher entstand ein Druck auf die Ausbildung einer zusätzlichen Kommunikationsform wie der Lautsprache. Doch bis es soweit war, konnte nur die Ritualisierung von Bewegungen die nötige Kooperation herstellen. Rituale sind daher älter als die Sprache, sie sind eine archaische Form der Sprache.

Das weltoffene Wesen Mensch, das in sich selbst keine angeborenen Verhaltensweisen der Überlebenssicherung mehr vorfindet, aber notwendig auf seine Gruppe verwiesen ist, um sein blankes Überleben zu sichern, benötigt Mechanismen der Verständigung und der stabilen Kooperation. "Sicher ist zunächst, dass es auf der Seite der Instinktresiduen keinerlei Garantie für dauerhafte Verhaltensformen gibt, denn es ist instinktiv durch nichts gesichert, dass die Menschen regelmäßig und bei gleichem Anlass auf die gleiche Weise handeln, es gibt keine ursprünglichen auch nur sozialen (geschweige denn außenweltbezogene) Triebe oder Instinkte, die als biologische Faktoren irgendeine Stabilität des Verhaltens garantierten. Angesichts der Weltoffenheit und Instinktentbundenheit des Menschen ist es durch nichts gewährleistet, dass ein gemeinsames Handeln überhaupt zustande kommt oder dass es, einmal vorhanden, nicht morgen wieder zerfällt" (US 157). In die Lücke des fehlenden Instinkts treten beim Menschen die selbstgeschaffenen Institutionen ein, Institution zunächst einfach im Sinne eines stereotypen Verhaltens, einer Routine gemeint. So werden sich für verschiedene alltägliche Situationen allgemeine Verhaltensweisen herausbilden und verfestigen: für das Grüßen und für das Verabschieden (wobei hier nochmals zwischen dem Grüßen und Verabschieden unter Gleichrangigen und unter Höher- und Niederrangigen unterschieden werden kann), für Bitten und Danken, für Drohen und Sich-unterwerfen, für Einladung und Abweisung, für Geben und Nehmen. Jede Gruppe von Menschen, jede Kultur entwickelt Verhaltensweisen, die diese basalen Situationen menschlicher Interaktion regeln. Wie die Humanethologie herausgefunden hat (siehe Eibl-Eibesfeldt 1984, 677ff), liegen diesen Alltagssituationen allgemeine, universal gültige Regeln des sozialen Miteinanders zugrunde, wie die Regel der Gegenseitigkeit (tit for tat), der Verlässlichkeit und Zurückhaltung. Wer etwa mit der Tür ins Haus fällt oder wer auf einen Gruß nicht reagiert, stößt auf Ablehnung. Der Gehlen von *Moral und Hypermoral* hat diese Erkenntnisse der Ethologie aufgenommen und solche Regeln als "Sozialregulationen" explizit anerkannt. Der Ausformung nach jedoch können diese Verhaltensweisen von Kultur zu Kultur, von Gruppe zu Gruppe völlig verschieden sein. So gibt es sicherlich unzählige Formen des Grüßens, nicht nur das bei uns übliche Hände schütteln, das im Übrigen eine ritualisierte Form des Herzeigens der leeren, unbewaffneten Hand ist. Wer also in der Interaktion mit seinen Mitmenschen nicht scheitern will, der muss sich die jeweils geltenden speziellen Verhaltensweisen aneignen. In diesen Alltagsritualen oder Routinen, den Etiketten des Umgangs, stabilisieren die Menschen ihre nicht-festgestellte Natur zu festen Formen des sozialen Miteinanders. Sie vermitteln Sicherheit und machen das Verhalten des Partners berechenbar, voraussagbar, ganz so wie eine ritualisierte Verhaltensweise unter Tieren das Verhalten des Artgenossen voraussagbar

macht. Der Mensch hat ein starkes Bedürfnis nach einer solchen Festlegung. Schon Säuglinge reagieren mit Unruhe, wenn aus der Kette der vertrauten Verhaltensweise ein Stück ausgelassen wird (Eibl-Eibesfeldt 1984, 708).

Nun spürt der Mensch aber eine noch viel tiefer gehende Nicht-festgestelltheit oder Leere in sich, die mehr als nur das zwischenmenschliche Miteinander betrifft. Denn jenseits der Ordnung des sozialen Zusammenlebens stellt sich die Frage nach der Ordnung der Welt schlechthin. Zwar sind in der Natur durchaus Regelmäßigkeiten zu erkennen, angefangen vom Lauf der Jahreszeiten, den Phasen des Mondes oder dem Zyklus der Frau, aber dazwischen finden immer wieder Brüche in diesen Regelmäßigkeiten statt, geschieht Unerklärliches, Überraschendes, Unwahrscheinliches: die Naturkatastrophen, die zu Missernten und Hunger führen, die Seuchen und Krankheiten, schließlich der Tod als das ultimativ Unerklärliche. Selbst in ihrem "normalen" Verhalten bleibt die Natur dem Menschen geheimnisvoll, gewährt einerseits die Erfüllung von Bedürfnissen, ist aber keineswegs *für* den Menschen da: "Der Eigensinn, die Eigenlebensfähigkeit, die Verschlussenheit tritt jederzeit heraus" (US 164). In der Konfrontation mit den großen Mächten der Wirklichkeit - Gehlen nennt hier die "Sterblichkeit, Fortpflanzungsfähigkeit und Nahrungsbedürftigkeit des Menschen" (US 154) -, wird er seines Herausgefallenseins aus der Natur, seiner individuellen Existenz gewahr. Es sind solche existentiellen Situationen, "die Brennpunkte des Lebensglücks und der Lebensnot" (US 148), in denen der Mensch nach einer Erklärung, einem Sinn des Geschehens, nach der verborgenen Ordnung der Welt fragt, die hinter der sichtbaren Welt liegen muss. Man könnte es auch so formulieren: Der Mensch sucht eine Antwort auf die wozu-Frage, er will wissen, wozu bestimmte Dinge geschehen, und die Ausscheidung dieser Frage aus der Wissenschaft und ihre Reduzierung auf die bloß kausale warum-Frage, ist als Antwort ungenügend. Wer sich fragt, weshalb gerade ihn eine bestimmte Krankheit, etwa Krebs, trifft, der gibt sich mit der Aussage, dass einige Zellen aus ihrem Programm ausgebrochen sind, weil sich ihr Erbmateriale verändert hat, nicht zufrieden. Denn er sucht eigentlich eine Antwort auf die wozu-Frage, er fragt nach dem Sinn der Krankheit und das Wissen um ihre Ursachen mag für den Prozess der physischen Genesung hilfreich sein, aber nicht für den der Heilung. Denn Heilung bedeutet, den Bruch in der Ordnung der Welt wieder gut zu machen, das Vertrauen wiederherzustellen. Deshalb waren die Mediziner der Frühzeit, die Schamanen, beides: Heiler im physischen Sinne, Mediziner, und Heiler im geistigen Sinne, Seelsorger. Das wissenschaftliche oder versachlichte Bewusstsein kann nur auf die warum-Frage eine Antwort geben, nicht auf die wozu-Frage, weil diese keine empirische Frage ist. Es ist das

metaphysische Bewusstsein, das die Frage beantwortet und die Antwort ist im wörtlichen Sinne lebens-notwendig (wendet die Not des Lebens).

Angesichts des rätselhaften Naturgeschehens und der Wechselfälle des Lebens sucht der Mensch nach einer Deutung der Welt und einer Deutung seiner selbst. Ihm fehlt "der *nicht-erkannte, aber von innen her geforderte Sinn*" (US 139). In dieser Situation nun werden ungewöhnliche Ereignisse oder überraschende Erscheinungen der Natur als eine Art von Antwort angesehen. Beispiele solcher Erscheinungen wären der Blitz, der Vollmond, auffällige Tiere, ungewöhnlich geformte Dinge usw. Gehlen nennt sie "unwahrscheinliche Wahrnehmungen" (US 132ff), weil sie sich aus der Masse der sonstigen Reize abheben und besonders stark ins Auge springen. Solche Wahrnehmungen werden eine Erregung auslösen und geradezu wie ein Appell wirken, auf den geantwortet werden muss. Es entsteht im Menschen ein Reaktionsdruck, ein "Bedürfnis, etwas zu tun", das inhaltlich zunächst unbestimmt ist. Es wird aber als zwingendes Gefühl einer "unbestimmten Verpflichtung" (US 137) den auffälligen Objekten gegenüber erlebt. Gelegentlich klingt Gehlens Argumentation so, als ob der prägnante, ungewöhnliche Reiz, das auffallende Objekt selbst den Menschen zu einer Reaktion drängen würde. Doch gibt es so etwas wie einen nur von Außenreizen ausgelösten, noch dazu unbestimmten Reaktionsdruck nicht, jede Reaktion setzt ein Bedürfnis, einen aktivierten Antrieb voraus. Nicht die Dinge fordern zu einer Reaktion auf, sondern in bestimmten affektgeladenen Ereignissen wie Tod oder Naturkatastrophe bricht das Bedürfnis nach Deutung auf und drängt nach einer Antwort, die dann in auffallenden Objekten und Geschehnissen "gefunden" wird. Mit dem Gedanken der Sprachmäßigkeit der Antriebe kommt man der Sache näher: Die menschlichen Antriebe suchen in der Außenwelt nach Inhalten, von denen sie sich besetzen lassen, sie wachsen in die Welt hinein. Das gilt auch für den menschlichen Antrieb nach Deutung, den man wiederum als einen Teilaspekt des Bedürfnisses nach Sicherheit verstehen kann. Denn Sicherheit umfasst, neben der rein physisch-materiellen Sicherheit (nach Schutz, Wohnung, Kleidung) auch die seelisch-emotionale Sicherheit (Bindungstrieb) und die geistige Sicherheit (Bedürfnis nach Deutung, Sinn). Das Gefühl einer unbestimmten Verpflichtung beruht auf dem menschlichen Antrieb nach Bindung, der über die Bindung an Mitmenschen hinaus nach einem Umfassenden sucht, an das er sich binden kann. Oder wie Gehlen sich ausdrückt, der Mensch hat ein Bedürfnis danach, "die dauernde Unzerstörbarkeit eines in sich geschlossenen Seins" (US 149) zu finden. Die auffallenden Reize der Außenwelt scheinen mögliche Objekte zu sein, die diesem Bedürfnis entgegenkommen. Denn nicht ihre äußere Form, ihre Ungewöhnlichkeit und Außeralltäglichkeit ist das entscheidende, sondern dass sie in den Augen der Frühhmenschen

Manifestationen von Wesenheiten sind, einer lebendigen Macht, die faszinierend und angsteinflößend zugleich ist, die überwältigt und zugleich verpflichtet (wie Rudolf Otto, auf den Gehlen hier verweist, schon 1917 in seinem Werk über das "Heilige" dargelegt hatte). Sie sind die Personifizierungen einer Ordnung, die hinter der sichtbaren, aber unergründlichen Welt liegt, die das Geschehen lenken und damit auch das Schicksal der Menschen in der Hand haben.

Wie geht der Mensch mit diesen Wesenheiten um? Die eine Form ist das Tabu, bei dem ein bestimmter Ort, ein bestimmter Gegenstand einfach gemieden wird. Die andere Form ist die Darstellung des Appelldatums. Rituale entstehen, wie bereits gesagt, in existentiellen Grundsituationen des Lebens, die mit starken emotionalen Belastungen verbunden sind. Das ist die Trauer, das Gefühl des Verlusts beim Anblick des Leichnams und es ist die Lebensbedrohung, die Todesangst bei der Jagd auf Großwild und bei der Verteidigung der Beute gegen gefährliche tierische Konkurrenten. Ein Ritual dient also zunächst dazu, starke Emotionen zu kanalisieren, in den Griff zu kriegen, sie handhabbar zu machen, so dass man weiter handlungsfähig bleibt. Ein Weg dazu, der wohl allerursprünglichste, ist die Darstellung der Emotion bzw. der sie auslösenden Situation, hier also das Jagdwild. "Dass die großen, gefährlichen Jagdtiere zu den ausgezeichneten 'Appellaten' gehörten, kann nicht zweifelhaft sein: ihre gewaltige Vitalität, ihre ungeheure 'Prägnanz' und dramatische Sinnlichkeit, die extreme Breite entbundener Affekte von der Gier bis zur Angst sorgten dafür. ... Mimische Riten, in denen das Erscheinen des Wildes und seine Tötung dargestellt wurde, müssen seit unbestimmten Zeiten aufgeführt worden sein" (US 149). Die Darstellung hat zunächst nur den Zweck, die Emotion zu bewältigen. Denn wie aus der alltäglichen Erfahrung und ebenso aus der Psychotherapie bekannt, verlieren starke Emotionen, gerade indem man sich ihnen aussetzt und sie wiederholt, ihre Macht über den Menschen, er wird nicht mehr von ihnen überwältigt, sondern kann sie beherrschen, bekommt sie in seine Verfügungsgewalt. Die Darstellung im Ritual ist nicht einfach nur als ein Abreagieren von Affekten zu verstehen, so wie man vielleicht Aggressionen durch sportliche Betätigung abreagiert. Sondern es geschieht eine konstruktive Verarbeitung der Emotionen, man nimmt sie an, verdrängt sie nicht, man "greift der eigenen Angst und Gier in den Rachen". Damit wird eine "Entscheidung zum Dasein", zur Annahme der Herausforderung gesetzt (US 153). Die in der mimischen Darstellung ausgeführten Handlungen verfestigen sich zu einem stabilen Bewegungsverlauf, sie ritualisieren sich. Aus der "unbestimmten Verpflichtung" wird so eine bestimmte, ein Ritual, dessen Ausführung selbst ein Bedürfnis wird.

Jeder, der das Ritual vollzieht, erfährt in sich diese Formung und Regulierung seines Inneren. Bisher ungebändigte Emotionen werden kanalisiert, unorientierte Antriebe auf ein Ziel ausgerichtet. Umgekehrt aber bringen Rituale auch Emotionen oder Wünsche erst hervor, versetzen den Ausführenden in eine bestimmte Stimmung. Das Jagdritual überwindet nicht nur die Angst, es schafft erst den Mut, sich der Aufgabe zu stellen, das Vertrauen, die Herausforderung zu meistern. Für das Ritual gilt, was schon vom Spiel gesagt wurde: Es findet eine Formung von bisher Ungeformten statt. Doch was im Spiel eher individuell geschieht, ist im Ritual eine kollektive Sache. Denn indem alle das Jagdtier nachahmen, ahmt jeder den anderen nach und so formt sich ein gemeinsames Verhalten aller Gruppenmitglieder. Der einzelne wird sich im Kult, im Durchführen bestimmter Handlungen nicht nur als Individuum bewusst, er erfährt sich auch als Teil einer Gemeinschaft. So wird "das 'Welterlebnis' der Appellsituation durch das Sozialerlebnis hindurchgeführt" und "eines auf das andere abgebildet" (US 148).

Im Ritual (ebenso wie in den Routinen und Gewohnheiten) formt der Mensch sein plastisches Inneres aus, er legt, wie Gehlen sagt, Stabilisationskerne in das Verhalten. Im Unterschied zum zweckpraktischen Handeln, das in seiner eigenen Macht steht, empfindet der Mensch die Verhaltensweisen, in denen er sein Inneres stabilisiert, als von einer höheren Macht vorgegeben und verpflichtend, als Sollgeltung. Die Kontinuität und Stabilität des Verhaltens kommt ja erst dadurch zustande, dass es als vorgeschrieben und verpflichtend gedacht wird, wegen seiner Sollqualität, die die subjektive Intention des Einzelnen beiseiteschiebt. Dieses Sollen ist an die Außenwelt geknüpft, was Gehlen explizit betont (US 138). Es kann nur eine außerweltliche, nicht-menschliche, den Menschen übersteigende Macht sein, die die Welt und ihre Ordnung sowie das darin enthaltene Sollen geschaffen hat. Im archaischen Denken waren dies die Wesenheiten, im Monotheismus der transzendente Gott. Diese Mächte sind keine bloßen Vorstellungen, sie sind objektiv und real, vom menschlichen Bewusstsein unabhängig, verselbstständigt. Vom versachlichten Bewusstsein aus ist diese Ordnung eine bloße Hypothese, weil empirisch nicht beweisbar, und doch liegt in diesem Vorgehen ein "Apriori des menschlichen Geistes" vor. Denn der Weg der Erklärung, der Deutung, sagt Gehlen (Pradines zitierend), besteht darin, "sich von den sinnlichen Dingen Rechenschaft zu geben durch Ideen, die ihnen nicht entliehen sind" (US 169). Der Mensch baut also einen großen, Ich und Welt umspannenden, imaginären Zusammenhang und stabilisiert darin sein undefiniertes Sein und sein nicht festgelegtes Verhalten. Er formt sein Inneres, er befriedigt sein Sicherheitsbedürfnis, indem er eine Ordnung in die Welt setzt, um sich anschließend an ihr zu orientieren. Innenwelt und Außenwelt können sich nur gleichzeitig ausbilden, Subjekt und Objekt decken

sich (US 177). In der Konzeption "daseiender Götter" durchdringen sich Weltverständnis und Selbstverständnis in *einer* Formel (US 153).

Im rituell-darstellenden Verhalten geht es nicht darum, die Welt zu verändern, noch nicht mal darum, sie zu erkennen (das ist Aufgabe der theoretischen Vernunft), sondern vielmehr, die Welt überhaupt erst zu schaffen, aus dem Chaos der Sinneseindrücke und Einzelsituationen etwas Ganzes zu machen, indem man die Welt unter ein Bild, eine Idee stellt (ideatives Bewusstsein). Im Ritual geschieht ein Zweifaches: Auf der sozialen Ebene erschaffen die Rituale eine Ordnung der Welt und vermitteln den an ihnen Beteiligten Sinn. Das gilt für existentiellen Sinn, der in religiösen Ritualen vermittelt wird, wie für den Sinn einer einzelnen Institution, der durch den Vollzug institutionsspezifischer Rituale immer aufs Neue aktualisiert wird. Das Ritual ist nicht nur der äußere Ausdruck einer Ordnung, es *ist* die Ordnung, die es verkörpert. Wird z.B. ein Kult nicht mehr vollzogen, dann ist dieses Kultobjekt auch nicht mehr existent (siehe die antiken Götter). Auf der individuellen Ebene sorgen Rituale für Orientierung, sie verleihen Identität. Denn Rituale sind körperliche Prozesse, sie bestehen aus Handlungen, sie schreiben sich in die Körper der Beteiligten ein, formen deren Wahrnehmung, Wünsche und Einstellungen. Identität ist nichts nur rein Geistiges, ein Konglomerat bloßer Ideen. Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes ver-körpert, ein Habitus. Die Vermittlung von Sinn wie von Identität gelingt nur über den Vollzug, das Tun der geforderten Handlung, durch welche Identifikation entsteht. Identität kann nur selbst erfahren und erlebt werden. Der Soll- und Sinngehalt einer Idee muss durch eigenes Tun (im Ritus) physisch und emotional erlebt werden, um zu dauerhafter Orientierung zu werden. Das bloße Verstehen des Sinngehalts eines Rituals führt dagegen zu nichts. Eben das meint Gehlen mit dem oft zitierten Satz: "Man kann mit aller Hingabe die Ideenwelt z.B. des englischen Puritanismus erforschen und zu verstehen suchen, man kann die geistige Willenskraft darin bewundern, die Energie der 'innerweltlichen Askese' und ihre gewaltigen Auswirkungen in der wirtschaftlichen und politischen Welt - man wird dadurch nicht jene 'Sicherheit und Festigkeit' erreichen, die die Puritaner hatten, weil man eben auf dem Weg des Verstehens nicht Puritaner *werden* kann" (M 388f) - sondern, so ließe sich hinzufügen, nur, indem man die puritanischen Rituale vollzieht.

Rituale sind primär zweckfreie Handlungen. Als Sollensvorschriften sind sie sogar in der Lage, die analytische Ratio und das zweckhaft-rationale Handeln zu hemmen, denn wo das Sollen auftritt, gibt es kein Experimentieren mehr (US 160). Für das ausformulierte Ritual gilt, "dass es im echten Sinne zum Selbstzweck umschlägt, dass primär nichts dabei bezweckt ist, und dass es bei gegebenem Anlass vorgenommen werden *soll*. ... Es erfüllt allerdings eine

Reihe von Bedürfnissen, von sehr instinktnahen, vitalen bis zu hohen geistigen, die es selbst erst ins Bewusstsein gehoben und orientiert hat. Sie haben sich in ihm auskristallisiert und können sich in ihm befriedigen, das Ritual seinerseits hält sie zusammen" (US 156). Erst in einem sekundären Prozess entstehen aus solchen stabilisierten Ritualisierungen gesellschaftliche Zweckmäßigkeiten.

Die Entwicklung verlief vom ursprünglichen Jagdritual aus folgendermaßen: Zunächst wurde das Jagdtier nicht nur mimisch dargestellt, sondern bildlich nachgeahmt. Das sind die berühmten Höhlenmalereien der Eiszeit. Zum ursprünglichen Jagdritual, das die Jagd an sich darstellte, gesellten sich weitere Rituale, die alle um das Tier kreisten: Opfer-, Versöhnungs- und Dankrituale. Es entstand ein Kult um die Wesenheit Tier, der dessen Eigenleben zum Inhalt hatte. Im Kult identifizierte sich die Gruppe mit dem Tier und schließlich machten einzelne Gruppen, um sich von anderen zu unterscheiden, ein bestimmtes Tier zum "Urahn" der Gruppe (Totemismus). Diese Entwicklung muss allgemeingültig gewesen sein, denn der Totemismus ist eine weltweite Erscheinung (US 201ff).

Die rituelle Identifikation mit dem Tier hat verschiedene Folgen gezeitigt, die in dem ursprünglichen Motiv der Ausgangshandlung nicht vorhanden waren. Der Ritus (bzw. der Totemismus), eine ursprünglich zweckfreie, aber obligatorische Handlung, entwickelte eine Reihe sekundärer Zweckmäßigkeiten. Da das Totemtier (oder die Totempflanze) heilig, tabu war, wurden sie nicht gejagt bzw. sofort verzehrt, sondern geschützt und gehegt und erst aus dieser Tier- und Pflanzenhege entwickelte sich sekundär Tierzucht und Ackerbau. Die Entstehung von Landwirtschaft und Haustierhaltung war daher keine Folge zweckpraktischer Überlegungen, sondern rituellen Verhaltens. Die zweite große Errungenschaft war die Bildung stabiler Familienverbände (Clans) und mit ihnen das Verbot des Kannibalismus und des Inzests. Denn wenn alle, die ein bestimmtes Totem verehren, Angehörige eines (fiktiven) Familienverbandes werden, sind sie untereinander, ebenso wie das Totem selbst, tabu, scheiden daher als Geschlechtspartner wie als "Nahrung" aus. Die Familienorganisation und die Ehe sind daher keineswegs aus Instinkt oder praktischer Überlegung entstanden, sondern aus dem Kult.

Ob diese Überlegungen Gehlens einer eingehenderen empirischen, ethnologischen Überprüfung heute noch standhalten, soll hier nicht weiter erörtert werden.⁴⁰ Wichtig ist

⁴⁰ Josef Reichholf hat in einem Buch über die Entstehung der Landwirtschaft eine etwas andere Erklärung als Gehlen gegeben, doch ebenso mit dem Vorgang der sekundären Zweckmäßigkeit argumentiert: Der Anbau von Getreide geschah zunächst zum Brauen von alkoholischen Getränken, die für kultische Zwecke benutzt wurden. Für den Anbau zur Ernährung fehlte dagegen der zweckrationale Nutzen, da der Aufwand in keinem Verhältnis

festzuhalten, dass sich fundamentale Institutionen des Menschen hinsichtlich Ernährung und Fortpflanzung aus zunächst zweckfreien Handlungen entwickelt und verselbstständigt haben, "sozusagen als 'Nebenfolge' des rituellen Verhaltens" (US 217). Die Rituale wurden dadurch "rückwärts stabilisiert" und nun mit einer Mythologie versehen, die die Gründung dieser Institutionen durch urzeitliche Wesenheiten zum Thema hat. Diese Mythen tragen in demselben Maße wie die Rituale zur Identitätsbildung bei, so dass man den Menschen als ein Wesen verstehen kann, dass sich aus Ritualen und Geschichten konstituiert.⁴¹

3.2.3. Ekstase und Askese

Die dritte Form nicht-zweckhaften Verhaltens ist die Umkehr (oder Inversion) der Antriebsrichtung, die sich als Ekstase oder Askese zeigt. Sie steht in enger Beziehung zum Ritual, ist sozusagen dessen Umkehrung. Denn während es im Ritual um die Verarbeitung und Bewältigung starker Emotionen geht, sollen diese bei der Inversion gerade hervorgerufen werden. "Der uns jetzt näher interessierende Prozess ist der, in dem die subjektiv-emotionale, die Erlebnisseite des Ritus zum eigentlich angestrebten Ziel wird, zum Zweck des rituellen Verhaltens. Der Ritus wird also instrumentalisiert, er wird vollzogen, um den Sozialrausch oder die mit ihm verknüpften Zustände der Selbststeigerung zu provozieren" (US 235). Wenn Gehlen hier von Instrumentalisierung spricht, so meint er damit, dass eine bestimmte Handlung bewusst eingesetzt wird, aber nicht um einen äußeren Zweck, eine Veränderung in der Außenwelt zu erreichen (wie beim zweckpraktischen Verhalten), sondern um einen Innenzustand, eine bestimmte Emotion oder Befindlichkeit hervorzurufen. Diese Handlungen haben daher im Gegensatz zum Ritual eine bewusste Intention. Da es sich aber oft um unangenehme Emotionen oder Zustände (Schmerz, Angst, Hunger) handelt, kann von der Befriedigung biologischer Bedürfnisse nicht die Rede sein. Aus welchem Grund setzen sich

zum Ertrag stand. Erst das jahrhundertelange Herumexperimentieren mit den Getreidepflanzen brachte schließlich sekundär den Nutzen hervor, daraus Brot zu machen (Reichholf 2008).

⁴¹ Zum Vergleich die anthropologischen Aussagen bei Alasdair MacIntyre: „Der Mensch ist in seinen Handlungen und in seiner Praxis ebenso wie in seinen Fiktionen im wesentlichen ein Geschichten erzählendes Tier. ... ich kann die Frage 'Was soll ich tun?' nur beantworten, wenn ich die vorgängige Frage beantworten kann: 'Als Teil welcher Geschichte oder welcher Geschichten sehe ich mich?' ... Es gibt folglich keinen Weg zum Verständnis irgendeiner Gesellschaft einschließlich der eigenen, außer durch den Bestand an Geschichten, die ihre ursprünglichen dramatischen Wurzeln konstituieren. Mythologie – in der ursprünglichen Bedeutung – ist das Herz aller Dinge“ (MacIntyre 1995, 288f).

die Menschen dann bewusst solchen Emotionen und Zuständen aus? Es geht, wie Gehlen sagt, um Selbststeigerung durch das emotionale Erlebnis. "Denn die Emotionen schärfen die Sensibilität des Organismus, und so reichert sich die Sensibilität auf eine Weise an, die die unmittelbaren Notwendigkeiten des Lebens nicht vorhersagen lassen" (US 236). Ziel ist die Steigerung der eigenen Emotionalität und Sensibilität um ihrer selbst willen und dies scheint ein eigenes Bedürfnis des Menschen zu sein.

Es gibt zwei Wege, solche angestrebten Innenzustände herzustellen, die Ekstase und die Askese. Beide können einzeln wie auch im Kollektiv betrieben werden. Sie sind wahrscheinlich ebenso alt wie die Menschheit selbst. Was den "wilden" Ekstatiker und den "vergeistigten" Asketen verbindet, ist das Ziel einer Bewusstseinsweiterung, der intensiven Erfahrung des eigenen Selbst, des Ichs und seiner tieferen Potenziale und Möglichkeiten. In beiden Fällen wird v.a. der eigene Körper als Mittel eingesetzt, diese Zustände zu erreichen, einmal durch aufputschende Techniken (inklusive Drogen), im anderen Fall durch Selbstkasteiung. Es geht um eine "Grenzüberschreitung der Normalität" (Köpping 1997, 553), ein Außer-sich- oder ein über das alltägliche Ich Hinaus-sein. Ziel ist es, tiefere Schichten in sich anzusprechen, die im normalen Alltag verdeckt sind, über das normale Denken, die alltägliche zweckpraktische Ratio hinauszukommen zu einer Art höheren Erkenntnis von sich und der Welt, eine nicht-rationale Erfahrung des eigenen Wesens und das des Seins. Gerade Ekstase und Askese wurden ja immer verstanden als der direkte, persönliche Weg zum Heiligen, das hier in seinem Aspekt als Faszinosum (Rudolf Otto) auftritt.

Ekstatische Feste und Feiern lassen sich besonders häufig in Stammesgesellschaften finden. Die Teilnehmer versetzen sich in Rauschzustände und Trance, ausgelöst durch Tänze oder monotone, gleichförmige Bewegungen, durch hypnotische Musik und sonstige künstliche Hilfsmittel wie Alkohol, psychotrope Drogen (Meskalin, Peyote, Fliegenpilz) bis hin zu sexuellen Praktiken. Neben religiösen Erfahrungen, Glückszuständen und Verzückungen, wird sicherlich immer auch die Befreiung und Entlastung von den Alltagspflichten und Zuchtgewohnheiten angestrebt (US 240) - der Fasching bei uns ist bis heute ein Beispiel dafür. Auf der individuellen Ebene tritt Ekstase in Form von Halluzinationen und Visionen auf, die von der Umwelt, wenn sie nicht in institutionalisierter Form geschieht, schnell als Besessenheit und Wahnsinn verurteilt werden kann (wie bei manchen mittelalterlichen oder protestantischen Mystikern geschehen). Eine frühe institutionalisierte Form ist der Schamanismus. Der Schamane kann seinen Körper verlassen und mit seiner Seele auf Reise gehen, er kann umgekehrt auch von Geistern und Dämonen besetzt werden. Der Schamane handelt im Dienst der Gemeinschaft, für die er eine Vielfalt von Pflichten übernimmt: er ist Mediziner, leitet

die Totenriten, sichert den Jagderfolg, ist Regenmacher, er verkehrt mit den Tieren und den toten Seelen, leitet die zyklischen Naturzeremonien, er ist Prophet und Hellseher und der große Gegenzauberer, der die bösen Geister neutralisiert (US 239). Der Schamane ist die rationalisierte Form der "wilden" Ekstase.

Die Askese hat dieselbe Zielsetzung wie die Ekstase, geht aber einen anderen Weg. "Die asketische Umkehr der Antriebsrichtung lässt im Gegensatz zur orgiastischen den Willen und das Bewusstsein intakt, ja konzentriert beide, und gerade weil hier keine Entdifferenzierungs-Sensationen vorkommen, ist der methodische Einsatz des Willens zu einer Steigerbarkeit der Zustände hin möglich" (US 242). Besonders in hinduistischen Kulturen hat sich die Askese mittels Hunger und Selbstkasteiung stark entwickelt und wird von den "heiligen Männern" ein Leben lang praktiziert. In anderen Kulturen wird die schwere körperliche Askese nur zeitweise gefordert wie der Ramadan im Islam, die Fastenzeiten im Christentum. Ein anderes Beispiel sind die in manchen Gesellschaften praktizierten Übergangsrituale der Jugendzeit. Dabei wird der Jugendliche, der in die Welt der Erwachsenen eintritt, oft harten körperlichen und emotionalen Belastungen ausgesetzt. Übergangsrituale sind Phasen der Umwandlung, in denen man seine alte kindliche Identität ablegt und die eines Erwachsenen annehmen soll. "Dramatisch betrachtet, liegt diesem Schema der Gedanke zugrunde, dass die alte Person sterben muss, um der neuen Platz zu machen, um eine neue soziale Identität zu erlangen" (Zirfas 2004, 26). Die Jugendlichen werden von der Gemeinschaft isoliert, leben abgeschottet in Initiationshütten oder im Wald. Für sie gelten die normalen Regeln der Gemeinschaft nicht und sie dürfen Dinge tun, die den anderen verboten sind (sozusagen der ekstatische Teil des Rituals). Doch in erster Linie werden asketische Forderungen gestellt: wenig Nahrung, schmerzhaftes Zeremonien (Beschneidungen, Tätowierungen). Der Jugendliche wird in die Geheimnisse des Lebens eingeführt, er erfährt die Geschichten vom Ursprung der Welt und den Taten der Heroen und muss deren Prüfungen und Schmerzen an sich selbst nacherleben. So werden oft Mutproben gefordert, bei denen der Prüfling gefährliche Situationen zu meistern hat, wie der auf manchen Südseeinseln verlangte Bungee-Sprung (Brunotte 2003). In unseren Breiten vergleichbar wäre dem vielleicht eine Pfadfinderprüfung, bei der man sich 2-3 Tage allein im Wald durchzuschlagen hat. Es ist einsichtig, dass hier Angst (bis zur Todesangst) und ihre Bewältigung eine große Rolle spielen. Die Absicht ist, den Jugendlichen an den Rand des Lebens, der eigenen Existenz zu führen, die Erfahrung des Todes spürbar werden zu lassen, in der Bewältigung der Situation aber zugleich das Vertrauen in sich und die Welt zu bekräftigen. Diesen Gedanken hat wohl auch Gehlen im Auge, wenn er schreibt,

dass "der psychologische Effekt des Ritus darin besteht, den Sinn für die Unsicherheit und Gefahr zu *erzeugen*" (US 158).

Man stelle sich den Aufschrei besorgter Pädagogen vor, wenn heute jemand solche schmerzhaften und gefährlichen Übergangsrituale fordern würde. In der Zeit des Ritualabbaus bleibt der Jugend von heute nichts anderes übrig als die Selbstinitiation: risikoreiche Mutproben, eigenes Zufügen von Schmerzen, Experimentieren mit Drogen. Man sucht nach echten ekstatischen und asketischen Erlebnissen, über den Körper erlebte Erfahrungen intensiver positiver wie negativer Emotionen, denn solche Erfahrungen sind offensichtlich wichtiger für das eigene Leben, für die in dieser Zeit gestellten existentiellen Fragen. Da man noch nicht weiß, für was man sein Leben einsetzen soll, ist man in dieser Phase leicht geneigt, das Leben überhaupt aufs Spiel zu setzen. Denn erst das "Ganze der Erfahrung" (MH 77), d.h. die Möglichkeit des eigenen Todes, bringt wirkliche Identität hervor. In früheren Zeiten war der Tod ständig im Leben präsent (Krieg, Seuchen, Verhungern). Doch selbst die heutige Religion fordert nicht mehr die Bereitschaft zum Märtyrertum, "die heutige Religiosität hat diese todesbezogene Verschärfung hinter sich gelassen" (MH 77). In unserer heutigen Welt, in der alles vorgeplant, das ganze Leben vorgezeichnet ist, sind existentielle Grenzerfahrungen kaum noch möglich.

3.3. Ritual und Diskurs

Am Ende dieses Kapitels soll noch kurz das Verhältnis von Ritual und Diskurs erörtert werden. Für das rationale, moderne Bewusstsein, das *maître et possesseur* sein will, also für das autonome Handlungssubjekt, das nur dasjenige als verbindlich anerkennen kann, dem es aus freier, rational begründeter Entscheidung zugestimmt hat, ist das Ritual, das dem einzelnen Handlungen vorschreibt, nur als irrationaler, nicht begründeter Zwang zu verstehen. Die Selbstvergewisserung erfährt das moderne Ich aus sich selbst heraus, aus der rationalen Reflexion der theoretischen und praktischen Vernunft, nicht durch rituelle Vollzüge. Das Ritual kann daher nur als Hort der Fremdbestimmung gesehen werden, der die Emanzipation des Subjekts verhindert und daher abgebaut werden muss. Diese Position wurde besonders von der Kritischen Theorie vertreten, die in den 50er und 60er Jahren, gerade als Gehlen sein Buch *Urmensch und Spätkultur* (und später *Moral und Hypermoral*) schrieb, ihre größte Wirkung entfaltete. Damals wurden alle überkommenen Rituale, gesellschaftlichen

Konventionen und Traditionen nicht nur als erstarrte "alte Zöpfe" verleumdet, sondern als Formen der Aufrechterhaltung gesellschaftlicher Unterdrückung entlarvt. "Indem alle Abhängigkeiten und Bedingungen, die die Freiheit des einzelnen begrenzen oder einschränken und die nicht dem Willen und Wirken der Subjekte entsprungen sind und ihnen gehorchen, mit dem Verdacht betrachtet wurden, ein Gewaltverhältnis zu verbergen, wurde ... ein bestimmtes Selbstverständnis moderner Subjektivität gestärkt, das hätte kritisch reflektiert werden müssen: dasjenige einer radikalen und absoluten Selbstermächtigung" (Wimmer/Schäfer 1998, 18). Doch auch wenn heute die Diffamierung des Rituals als vormoderner Unterdrückungsmechanismus immer stärker schwindet und es in den Kulturwissenschaften zu einem bedeutenden Thema geworden ist, auch wenn heute die ideologische Auseinandersetzung abgeflaut ist, so bleibt doch die grundsätzliche Frage des Verhältnisses von Ritual und Diskurs oder, mit Gehlens Worten, von ideativem und wissenschaftlichen Bewusstsein aktuell.

Der wichtigste Vertreter einer Diskurstheorie ist Jürgen Habermas. In seinem Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) stellt er das kommunikative Handeln als neue Handlungsform vor. Sie soll, im Gegensatz zum strategischen, zweckhaften Handeln, das auf subjektiven Erfolg, auf Herstellen und Machen abzielt, zweckfrei sein. In ihr geht es um Sprechen und Zuhören, um sprachliche Kommunikation. Kommunikation wird von Habermas nicht nur als Austausch von Informationen verstanden, sondern als Handlung, deren Ziel die Verständigung und Konsensfindung, die einvernehmliche Koordination des Handelns der Beteiligten ist. Habermas geht mit der Annahme einer solchen Handlungsform zum einen über eine monologisch verstandene Vernunft (wie bei Descartes oder Kant) hinaus, bei der der einzelne seinen festen Grund in sich selbst findet, und kommt zu einem dialogischen Vernunftbegriff, der die sprachliche Interaktion (nicht das Denken) zur Grundlage der Auseinandersetzung mit der Welt und der Ich-Konstitution macht. Zum anderen nimmt er mit der Postulierung einer solchen dialogisch-sprachlichen Handlungsform auch einen Willen zur sprachlichen Verständigung der Gesprächsteilnehmer, zum Konsens an. Dies ist für Habermas aber kein normatives Postulat, sondern Verständigung ist in der menschlichen Interaktion mittels Sprache immer schon vorausgesetzt. Denn jeder Mensch erhebt beim Sprechen automatisch mehrere Geltungsansprüche, z.B. dass seine Aussage wahr, richtig und wahrhaftig ist (Habermas 1981I, 376). Vertritt er diese Ansprüche nicht, betreibt er keine echte, verständigungsorientierte Kommunikation, sondern ist nur auf eigenen Vorteil aus. Die Erhebung solcher Geltungsansprüche impliziert daher, sie für den Fall, dass ein anderer Gesprächsteilnehmer sie in Frage stellt, zu begründen, d.h. Gründe für ihre Geltung anzu-

geben. Mit dem Anführen von Gründen soll der andere überzeugt, eine Verständigung erreicht werden. Einverständnis zwischen den Gesprächsteilnehmern kann nur durch die bessere Argumentation, durch Angabe und Akzeptieren überzeugender Gründe erzielt werden, nicht durch Macht oder Zwang. Da also nur das bessere Argument zählt, ist echte verständigungsorientierte Kommunikation in sich vernünftig.

Mit vernünftig oder rational ist daher eine bestimmte Haltung gemeint, nämlich das Absehen von den eigenen Interessen, ein Sich-einlassen auf das Gespräch, die Bereitschaft, seinen Standpunkt zu erläutern und zu begründen, andererseits auch die Bereitschaft, den Standpunkt des anderen so weit wie möglich zu verstehen, sich in dessen Lage zu versetzen. Diese Haltung ist keine normative Forderung, sondern mit dem Gedanken einer ehrlichen, auf Einigung zielenden Kommunikation implizit (transzendental) mitgesetzt. Jeder Mensch besitzt diese Fähigkeiten und benutzt sie ständig in der alltäglichen Kommunikation. Diese Regeln der Kommunikation müssen nicht erst festgelegt werden, sondern sind immer schon vorhanden (das ist sozusagen Habermas' Anthropologie). Das Einhalten dieser Regeln wird dann von Habermas als vernünftig definiert, das Nicht-Einhalten als strategisches, unvernünftiges Handeln. Es ist dies eine rein formale Definition von Rationalität.

Die Teilnehmer eines Gesprächs (Diskurses) versuchen also, in Fällen eines Dissenses Einverständnis zu erzielen, indem sie sich auf gemeinsam geteilte Grundsätze berufen. Die Gültigkeit dieser Grundsätze stammt aus einem Bereich, der dem Diskurs vorangeht, im Diskurs nur aktualisiert wird. Es ist dies der Bereich der Lebenswelt, der als meist unbewusster Lebenshintergrund die Grundlage für die Verständigung der Individuen darstellt. In der Lebenswelt geschieht die Selbstinterpretation und Sinnstiftung einer sozialen Gruppe z.B. durch rituelle Praktiken. Wenn die Lebenswelt aber vor dem Diskurs liegt, kann sie nicht als rational bezeichnet werden, da ja nur der Diskurs selbst rational ist. Und in der Tat können Rituale bestimmte gesellschaftliche Machtverhältnisse (zwischen Mann und Frau, zwischen Herrscherschicht und Beherrschten) aufrechterhalten, also durchaus Zwangsinstrumente sein oder, um Habermas' Worte zu gebrauchen, strategisches Handeln. Die Lebenswelt ist daher nach Habermas' Terminologie ein vorrationaler Bereich, sie liegt außerhalb des argumentativen Diskurses.

Habermas nimmt nun an, dass diese ursprünglich rituelle und damit irrationale Vermittlung von Inhalten der Lebenswelt durch eine andere Form, nämlich den rationalen Diskurs ersetzt werden kann, dass die rituelle Praxis vollkommen in Sprache, die Geltung des Rituals vollkommen in vernünftige Einsicht aufgelöst werden kann. So schreibt er, dass die "sozial-

integrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses; und damit geht die Entbindung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher. Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die bannende Kraft des Heiligen wird zur bindenden Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht“ (Habermas 1981II, 118). Kann diese Versprachlichung des Rituals gelingen? Das Ritual ist, wie vorher ausgeführt, selbst eine archaische Form der Sprache. Wenn daher Habermas sagt, die Sprache ist eine Metainstitution, so gilt dies im selben Maße für das Ritual. Das Ritual ist eine Sprache vor oder neben der verbalen Sprache, die als Handlung nicht auf Worte reduzierbar ist. Im Ritual wird wie in der Sprache Wissen vermittelt, nämlich Wissen von der Welt und von sich (Identität). Dieses Wissen ist aber nur teilweise sprachlich, kognitiv reproduzierbar, vieles bleibt auf der unbewussten Ebene, da sich Identität nicht aus Information im Kopf besteht, sondern sich auch in den Körper einschreibt. Rituell vermitteltes Wissen ist Erfahrungswissen, es ist kein begriffliches oder analytisches Wissen. „Es lässt sich daher logisch und begrifflich nur unzulänglich erfassen. Versuche, Eindeutigkeit zu schaffen, scheitern daran, dass praktisches Wissen nicht ausreichend definierbar ist“ (Wulf 1997, 1036). Habermas dagegen sieht die Welt des Handelnden rein kognitiv, als etwas, das in explizites Wissen überführt und den anderen dargelegt werden kann. Man kann daher von einer kognitiven Engführung der Diskurstheorie sprechen (Jörke 2005, 85). Sinn und Leitideen sind für Habermas ein sprachliches Phänomen, bestehen aus Kognitionen, Überzeugungen, die von einem vorbewussten in einen bewussten Zustand überführt, auf geteiltes Wissen gegründet werden können. Vernachlässigt wird dabei die körperliche und emotionale Seite des Handelns, alle diejenigen Erfahrungen, die nur ungenügend in Wissen übersetzt werden können.

Doch selbst wenn eine vollständige Umsetzung von persönlichem Wissen in Sprache, in sprachliche Kommunikation möglich wäre, so erklärt dies noch nicht, wie ein Einverständnis zwischen den Diskursteilnehmern zustande kommen soll. Im Diskurs zählt nur das bessere Argument, nur rationale Gründe. Die Teilnehmer können durchaus, wie es ehrliche Kommunikation verlangt, sich in die Lage des anderen versetzen, dessen Position und

Interessen zu verstehen versuchen. Doch selbst wenn dies gelingt, folgt daraus noch nicht die Zustimmung zu einem gemeinsamen Beschluss, zu einer normativen Regel. Aus dem Verstehen folgt kein Handeln. Ich kann nicht Puritaner werden, indem ich den Puritanismus studiere. Logische Argumente zwingen nur die Vernunft, nicht den Willen. Weil irgendjemand in einer bestimmten, z.B. mieslichen Situation ist, lässt sich daraus rein logisch keinerlei Handlung folgern. So kann der argumentative Diskurs vielleicht Legitimation erzeugen, also die Auszeichnung bestimmter Normen als richtig oder falsch, aber nicht Zustimmung, nicht Geltung. Der Diskurs erzeugt keine Moral. Die Geltung hängt nicht ab vom Wissen, sondern vom Wollen. Eine Versprachlichung aber, so würde Gehlen einwenden, kann nur Wissen hervorbringen, kein Wollen. Im Gegenteil, eine Versprachlichung des Rituals würde seinen Gehalt zerstören. Das Ritual erzeugt mittels Vollzug seine eigene Gültigkeit und kann daher nicht mit Gründen außerhalb seiner selbst gerechtfertigt werden. Rituale, allgemein Traditionen, kann man nicht begründen (was nicht heißt, dass man sie nicht kritisieren dürfte), man muss an sie glauben. Glaube jedoch kann nicht versprachlicht werden, kann nicht in die Form eines rationalen Arguments gebracht werden. Die Sprache gehört zur Vernunft, das Ritual gehört zum Glauben.

In den zweckfreien Handlungsformen können zwei Vermögen des Menschen sich besonders gut entfalten: die Phantasie und die Mimesis, die im folgenden Abschnitt näher besprochen werden. Es sind dies nicht-rationale Vermögen, mit denen der Mensch sich entlastet und festlegt. Von den beiden gleich ursprünglichen Handlungsformen, dem rational-praktischen und dem rituell-darstellenden, vermag der Mensch zwar mit der ersteren, dem direkten (sozusagen tierische) Zugriff auf die Natur sein unmittelbares Überleben zu sichern, aber zu langfristigen, dauerhaften, die Lebensspanne des einzelnen überdauernden Gefügen und Institutionen führt nur die letztere. Der Mensch als nicht-festgestelltes Wesen hat die Aufgabe, sich selbst zu etwas zu machen, sich selbst Endzwecke zu geben. Dies aber geschieht nicht durch die reflektierende Vernunft wie Descartes meinte. Die Gewissheit seiner selbst erlangt der Mensch nicht aus dem Cogito, sondern aus dem im Ritual, einem körperlich-emotionalen Vorgang, vollzogenen Akt der Identifikation mit einer den einzelnen übergreifenden Ordnung, Wesenheit oder Gottheit, die das ideative Bewusstsein in die Welt hineinprojiziert hat. Sinn und Stabilität entstehen aus den beiden im ideativen Bewusstsein wirkenden Vermögen der Phantasie, die beliebige Naturdaten als Antworten auf die den Mensch beschäftigenden existentiellen Fragen aufgreift und Phantasmen (Phantasiebilder) von mächtigen, die Welt lenkenden Wesenheiten erzeugt, und dem Vermögen der Mimesis, dem rituellen, nachahmenden Sich-identifizieren mit diesen Wesenheiten. "Was Institutionali-

sierung erzeugt, ist letztlich Versetzung in das Phantasma" (Ottmann 1981, 169). Diese Auffassung stellt ein radikales Gegenmodell zu Descartes dar, nämlich den Vorrang der Handlung vor der Vernunft.

Ganz im Gegensatz zu der in der Moderne vorherrschenden Anschauung kehrt Gehlen die Priorität der beiden Handlungsformen um. Die moderne Ratio und das zweckrationale Handeln sind nur als ausführende Mittel anzusehen, die in Kraft treten, nachdem die Ziele und Zwecke festgelegt worden sind. Bereits in dem schon erwähnten Aufsatz *Die Bedeutung Descartes für eine Geschichte des Bewusstseins* hat Gehlen dies in aller Klarheit ausgesprochen: "Die Selbstanschauung des Menschen und seine Weltanschauung sind ideelle Inhalte nicht-rationalen Ursprungs, aber von höchst rationalen Konsequenzen. Es ist gerade nicht so, wie Descartes und mit ihm die ganze moderne, besonders französische Philosophie bis Bergson hin meinte, dass nur der Intellekt, ratio, praktisch sei. ... Nicht nur der Intellekt ist praktisch, vielmehr ist die Idee, das Bild, der Mythos der *ursprünglich* praktische Bereich des Bewusstseins, weil alle unsere Handlungen von vorneherein angeschaute Handlungen sind und sich nur im Lichte führender Anschauungen zusammenordnen. Erst wenn dieser richtunggebende, eingrenzende und ausschließende Rahmen vorgegeben ist, kann unser rationales Denken durchaus auf sich gestellt werden und sich in seinen Schlüssen und Mitteln bewegen" (GA2 371). Das zweckrationale Handeln findet also erst dort zu seiner vollen Entfaltung und Effektivität, wo die Ziele des Handelns vorgegeben und definiert sind. Diese Zieldefinitionen können gerade nicht, wie der Utilitarismus meint, rein aus eigenem Nutzen und einer zweckpraktischen, auf Nutzen zielenden Intelligenz hergeleitet werden (US 250), aber genauso wenig aus einer reinen praktischen Vernunft, die intuitiv die Erkenntnis der wahren Institution vollzieht und diese danach in die Realität umsetzt: "...es ist nicht so, dass die Ideen für sich in einem überirdischen Raume eigene Gesetzmäßigkeiten entfalten und dann so wie das antike fatum die Menschen beherrschten" (GA6 595).

4. Der Aufbau von Leistungen im Menschen

4.1. Der Begriff Entlastung

Die Mängel seiner Physis - keine angeborene Sensorik und Motorik, entdifferenzierte Antriebe - stellen für den Menschen Belastungen dar, von denen er sich entlasten muss. Entlastung heißt zunächst einfach nur Aufhebung der Belastung. Aufgrund seiner biologischen Nicht-festgestelltheit muss der Mensch sein Leben *führen*. Das bedeutet, er muss handeln. Das Handeln ist dem Menschen im Unterschied zum Tier nicht vorgegeben. Jedes Neugeborene muss Handeln erst lernen, in sich eine "Aufbauordnung des Könnens" (M 37) errichten. Das fehlende instinktive Verhalten wird durch erlerntes Verhalten ersetzt. Gehlen umschreibt das Entlastungsprinzip folgendermaßen: "Der Mensch macht selbsttätig aus seinen elementaren Belastungen Chancen der Lebensfristung, indem seine motorischen, sensorischen und intellektuellen Leistungen (von der Sprache entbunden) sich aneinander höher treiben, bis umsichtige Handlungsführung möglich ist" (M 63).

Im Begriff Entlastung kann man drei Aspekte unterscheiden: Entlastung meint einmal Aufbau von Leistungen, von Fähigkeiten im Umgang mit der Welt, durch die der Mensch sein Nicht-festgestelltsein selber "feststellt", sich selbst feste Strukturen gibt. Entlastung bedeutet Strukturbildung. Diese Strukturen sollen so automatisch funktionieren, dass sie quasi das Pendant des tierischen Instinkts darstellen, also dem Handelnden gar nicht mehr bewusst sind. Wer noch über die genaue Abfolge einer bestimmten Bewegungsweise nachdenken muss, beherrscht sie noch nicht vollständig. Gehlen spricht auch von "Erledigen" und "Verfügen" (A 29): Worüber man verfügt, was man kann und beherrscht, ist erledigt, stellt kein Problem mehr dar. Erst wenn etwas voll automatisiert ist, kann die Aufmerksamkeit davon abgezogen und neuen Aufgaben zugewendet werden. Die ursprünglich benötigte "Motivations-, Versuchs- und Kontrollenergie" (M 66) wird dann frei, sie wird entlastet. Das ist der zweite Aspekt der Entlastung. Durch Strukturbildung stehen Energie und Zeit für Aufgaben höherer Art zur Verfügung. Denn Leistungen bauen hierarchisch aufeinander auf. Wer die Grundrechenarten nicht kann, dringt nicht zur höheren Mathematik vor. Die oberen Leistungen sind meist abstrakter als die der unteren Schichten. Abstrakt heißt, sie haben eine höhere Reichweite, mit ihnen kann mehr erkannt und mehr bewirkt werden. Es sind höhere Formen des Könnens. Der dritte Aspekt der Entlastung meint daher, der Mensch entlastet sich von dem direkten Kontakt mit der Realität und setzt sich zu ihr in ein immer distanzierteres

Verhältnis. Die fortschreitende Indirektheit der menschlichen Leistungen bedeutet einen "zunehmend herabgesetzten, aber auch feineren, freieren und mehr variablen Kontakt" (M 64). Gehlen benutzt das Bild des "Übersehens": Wer Übersicht hat über die Welt, der übersieht zwar viele kleine Details, hat aber einen weiten und voraussehenden Blick.

Nach Claessens kann man große und kleine Entlastungen unterscheiden (Claessens 1970, 29ff). Zu den kleinen Entlastungen gehören die Automatismen der Sensomotorik, die jeder Mensch, beginnend mit dem Tag seiner Geburt, sich anzueignen hat: automatisierte Bewegungsabläufe und eine durch den praktischen Umgang mit den Dingen geformte Wahrnehmungswelt. Zu den kleinen Entlastungen gehören auch die Gewohnheiten im individuellen und sozialen Handeln, deren Einsatz quasi vollautomatisch geschieht. Die kleinen Entlastungen bilden den elementaren menschlichen Funktionsaufbau, sie schaffen Vertrautheit und Intimität im Umgang mit der Welt. Daneben stehen die großen Entlastungen als überindividuelle Strukturen der Stabilisierung. Diese kann man in die Sach- und in die Denkmittel (A 48) unterteilen. Zu den Sachmitteln gehören alle Arten von Werkzeugen und Technik, zu den Denkmitteln alle geistigen Produkte des Menschen, die zum Leben nötig sind, d.h. die Institutionen mit ihren Regeln und Leitideen. In letzteren gibt der Mensch sich selbst eine Antwort auf ungelöste Existenzfragen, schafft "Weltvertrauen" (Claessens 1970, 35). Die Gesamtheit der Sach- und Denkmittel ist die Kultur.

4.2. Die Mittel der Entlastung

Die Entlastungen stellen, sowohl im individuellen wie im sozialen Bereich, sinnvolle und zweckmäßige Formen dar, in denen das Mängelwesen Mensch sein Leben meistert. Doch wie findet der Mensch zu solchen Formen seines Überlebens? Bei Gehlen können drei Mittel zur Entlastung unterschieden werden: Phantasie, Nachahmungsvermögen (Mimesis) und die Möglichkeit zu zweckfreiem Handeln. Letzteres soll in einem eigenen Kapitel besprochen werden, hier geht es zunächst um die beiden vorrationalen Vermögen Phantasie und Mimesis.

4.2.1. Phantasie

Die Phantasie nimmt in Gehlens Anthropologie eine wichtige Stellung ein. Sie muss als ein zentrales Merkmal des Menschen angesehen werden. "In der Tat wäre der Mensch *als Phantasiewesen so richtig bezeichnet wie als Vernunftwesen*" (M 317). Was ist Phantasie? Phantasie ist "die Möglichkeit, die Außenwelt in Form von Bildern zum Teil der menschlichen Innenwelt zu machen, sie im Gedächtnis zu bewahren und zu erinnern sowie gleichzeitig die innere Vorstellungs- und Bilderwelt außerhalb des Menschen zu vergegenständlichen" (Wulf 2004, 243). Phantasie ist einmal die Fähigkeit, mentale Abbilder der Außenwelt herzustellen, diese jederzeit wiederaufzurufen und vor das eigene geistige Auge zu stellen. Phantasie heißt daher auch inneres Sehen. Die geistigen Bilder können Erinnerungen der Vergangenheit sein, sie können aber auch eine Abbildung der aktuellen realen Welt sein. Dieser Aspekt der Phantasie stellt ein Vermögen dar, das auch zuweilen mit dem deutschen Wort Einbildungskraft bezeichnet wird. Sie dient in erster Linie dem Handeln. Der Handelnde versetzt sich in einen nur gedachten Raum, in dem alle Objekte des realen Raums als Abbilder vorhanden sind. Daher sagt Gehlen, ist die Phantasie die "vitale Fähigkeit, mit der das Lebendige sich aus dem Orts- und Zeitpunkt, den es gerade innehat, weg- und außer sich versetzt, ohne tatsächlich von der Stelle zu weichen" (M 317). Der imaginäre Raum dient dazu, sich Bilder vorzustellen, wörtlich vor sich hinzustellen, etwa ein bestimmtes Objekt, eine Tätigkeit oder eine ganze Szenerie. Diese nur vorgestellten Objekte können dann auf eine andere, neue Art und Weise in Beziehung gesetzt werden als dies aktuell im realen Raum der Fall ist. Der Phantasierende kann etwas Neues entwerfen, er erschafft ein Bild, das so nicht existiert. Er vollzieht "eine 'innere Handlung' im 'vorgestellten', d.h. in dem innerhalb des Zentralnervensystems modellmäßig repräsentierten Raum" (Lorenz 1973, 207f). Dieses innere Handeln ist ein Handeln mit "virtuellen Bewegungen" (M 255). Das erlaubt es, Handlungen auf Probe auszuführen, Möglichkeiten durchzuspielen und sich die wahrscheinlich eintretenden Folgen zu vergegenwärtigen. Phantasie ermöglicht so vorausschauendes Handeln und Vorausplanung. Das beginnt, wie im nächsten Kapitel gezeigt wird, schon auf der Ebene der Sensomotorik. Wenn ich den Ablauf von Bewegungen als Gesamtbild im Kopf präsent habe, kann ich mir z.B. beim Heben oder Tragen eines sperrigen Gegenstandes im Vorhinein vorstellen mit welchen Bewegungen dies am besten zu bewerkstelligen ist. Ebenso kann ich mir physische Empfindungen vorstellen, so etwa wenn sich ein Messer der Haut langsam nähert und der Schmerz schon vorher spürbar wird (M 180ff).

Neben diesem Vermögen, geistige Bilder vor sich hinzustellen, bedeutet Phantasie auch die Tätigkeit, mit diesen Bildern zu spielen, sie neu zu kombinieren, eine geistiges Aus- und Herumprobieren. Diese spielerische Phantasie, die die Realitäten neu kombiniert, könnte man als Imagination bezeichnen. Jedes Handeln des Menschen ist zielgerichtet, auf ein Ziel in der Zukunft hin, das gegenwärtig noch nicht existiert. Dieses Ziel ist nur als Vorstellung, als Bild vorhanden. Und statt nur immer wieder dasselbe, naheliegende zu tun, kann man sich ja "phantastische" Ziele setzen. Jeder von uns stellt sich vor, wie es wäre, wenn ... In der Phantasie malt man sich Szenerien aus, erschafft zukünftige Lebensentwürfe und Bilder neuer Realitäten. Die Kraft der Phantasie hat jeder, wenn auch unterschiedlich stark. Sagt man von dem einen, er ist phantasiearm, so schäumt ein anderer über vor Phantasie bis hin zum Phantasten, der den Realitätsbezug verloren hat. Für das weltoffene Wesen Mensch ist die schöpferische Phantasie, die Fähigkeit zum Erzeugen von Bildern eine innere Notwendigkeit. Das Wesen, das weder weiß, was die Welt ist, noch was es selber ist, benötigt Bilder, um seine Offenheit festzustellen. Die eigenen Zielbilder hängen wiederum ab von Bildern höherer Art, vom individuellen Selbstbild und vom herrschenden Weltbild (andererseits wirken sie wieder auf diese zurück in einem ständigen Wechselprozess). Ohne Bilder kann der Mensch nicht leben. Die Bilder sind die Antworten auf die "Leere", die der Mensch in der Welt antrifft und die ihn ängstigt. Am Anfang steht nicht das Staunen über die Welt, sondern die Angst vor der Welt und das Bild ist die erste Form, diese zu bannen. "Weltbewältigung und Formierung des Innenlebens aber sind zu einem großen Teil Aufgabe der Phantasie" (Ottmann 1981, 167).

Die Mängelhaftigkeit des Menschen ist für Gehlen der Grund der Phantasie. Die Instinktreduktion hat den Menschen aus dem Naturzusammenhang hinausgeworfen, so dass er sich einen neuen Zusammenhang selbst herstellen muss. Die Instinktreduktion hat außerdem den Antriebsüberschuss hervorgebracht, der der Phantasie die Energie zur Verfügung stellt. Falsch wäre es aber, Gehlens Auffassung mit der Freuds zu vergleichen. Für Freud ist die Phantasie der Ort, an dem der Mensch sich Wünsche befriedigen kann, die in der Realität nicht möglich sind. Die Phantasie wird als Instrument gesehen, die Energie unbefriedigter Triebe nicht in realen Handlungen, sondern in Ersatzgebilden, Tagträumen abzubauen. Die Phantasie ist so ein billiger Ersatz der Realität. Ganz anders bei Gehlen. Für Gehlen ist die Phantasie produktiv, ein wichtiges Hilfsmittel für das Handeln, für die Auseinandersetzung mit der Welt. Gehlens Phantasie zielt auf Weltveränderung ab, Freuds auf Erhalt des Status quo.

Phantasie beginnt evolutionär erst auf der Stufe von Menschenaffen. Zwar gibt es viele Tiere, die spielen, aber das Spiel vollzieht sich in der Realität, nicht im Kopf. Wenn auch im Spiel

Situationen wie Jagd oder Flucht simuliert werden, so findet dabei keine Versetzung in eine andere fiktive Realität statt. Das von seinen Gefährten gejagte Wolfskind versetzt sich nicht in die Rolle des Hasen. Menschenaffen dagegen sind in der Lage, sich in der Phantasie in eine andere räumliche Position zu versetzen und sich vorzustellen, wie sie auf der Kiste stehend die sonst unerreichbare Banane erreichen. Sie haben zumindest eine sensomotorische Phantasie. Darin unterscheiden sie sich selbst von den extremsten Kletterern des Tierreichs, wie etwa Gämsen, denn diese entscheiden von Augenblick zu Augenblick über den nächsten Schritt, sie entwerfen nicht in der Phantasie vorab eine komplette Bewegungsfolge, wie das der Mensch tun kann. Tiere handeln instinktiv, sie planen nicht voraus. Der Mensch dagegen (und in Ansätzen Menschenaffen) kann einen mentalen Vorentwurf seines Handelns vor sein geistiges Auge stellen. Sprache ist dazu nicht notwendig, solange es nicht darum geht, sich die Vorstellungen gegenseitig mitzuteilen. Die Phantasie geht der Sprache und dem Denken voraus, sie ist ein vorrationales Vermögen. Die Phantasie steht zwischen dem Instinkt und der Vernunft. Die Phantasie schafft Bilder, die Vernunft Begriffe.

Ein wichtiges Kennzeichen der Phantasie ist, dass sie kein Mittel für einen direkten Sacherfolg darstellt. Wer zu zielfixiert denkt, der übersieht vielleicht Wege, die nur über Umwege zum Ziel führen. Der Affe, der bei der Kiste nur an ein Aufbewahrungsmittel denkt, wird nie darauf kommen, dass sie auch als Podest zum draufsteigen dienen kann. Die Phantasie besteht gerade darin, von solchen unmittelbaren Gebrauchswerten und Zwecken zu abstrahieren, die Dinge in einem neuen Zusammenhang zu sehen. Die Phantasie wird daher am produktivsten sein, wenn sie nicht an den althergebrachten Zweckmäßigkeiten klebt, sondern sich zwecklos und spielerisch auf die Sachen einlässt und sie untereinander auf alle möglichen (und auch unmöglichen) Weisen kombiniert (auf neudeutsch brain-storming). Nicht umsonst sagt man, die Phantasie 'spielen' lassen. Der schöpferische Einfall setzt ein Loslassen, ein Aufgeben des streng logischen, geordneten Gedankenablaufs und der ständigen Willensanstrengung voraus, er wird subjektiv als Eingebung, Inspiration erfahren, der nicht willentlich gesteuert werden kann. Die Phantasie ist das Gegenteil des instrumentellen Bewusstseins, das logisch, rational und objektiv ist. Ob die Phantasie neue gangbare Wege findet, ist anfangs gar nicht absehbar. Aber wer sich darauf nicht einlässt, verspielt vielleicht große Möglichkeiten.

Die Phantasie ist somit keinesfalls funktionalistisch zu verstehen. Andererseits ist sie auch kein metaphysisches Konstrukt. Gehlen hat mit seinem Begriff der Urphantasie (M 321ff) derartige Spekulationen genährt. So wurde ihm von Claessens vorgehalten, dass der Mensch sich gar nicht eigentätig entlaste, sondern die Urphantasie ihm den Weg zu Entlastung und

Kultur weise. Die Urphantasie sei die "List des Weltgeistes" (Claessens 1970, 41), eine Art vitalistischer 'Gestaltungskraft', die in der Evolution am Werke sei und sich im Menschen als Urphantasie bemerkbar mache. Doch für Gehlen kommt die Phantasie aus dem Antriebsüberschuss, sie hat nichts mit metaphysischen Kräften oder einer Mystifizierung 'des Lebens' zu tun. Sie ist nichts von der alltäglichen Phantasie getrenntes, höchstens könnte man sie als eine besondere Steigerung betrachten und vielleicht mit Kreativität umschreiben. Die Phantasie arbeitet assoziativ, sie benutzt den unaufhörlich bei Tag und Nacht brodelnden Strom an Gedanken, Ideen und Bildern, von dem vieles unbewusst ist, so dass der geniale Einfall später gar nicht mehr nachvollzogen werden kann. Dennoch ist er der Einfall einer Person und niemand wird sagen, er hätte seine Leistung nicht eigentätig vollbracht. Es gibt im Menschen nicht nur das instrumentelle, klare, rationale, sachlich orientierte Bewusstsein, das wir mit Verstand oder Vernunft bezeichnen, es gibt auch das nicht-instrumentelle, zweckfreie, spielerische, Bilder schaffende oder ideative Bewusstsein (M 392).

4.2.2. Mimesis

Neben der Phantasie ist die Mimesis das zweite für die Entlastung wichtige Vermögen. Im Unterschied zur Phantasie, die auch schon bei Menschenaffen in Erscheinung tritt, ist sie spezifisch menschlich. Mimesis meint einmal die direkte Imitation von Handlungen, Aussehen oder Lauten anderer, es meint aber auch Prozesse der kreativen Nachahmung, das Nach-Spielen oder die Darstellung von Personen und Sachen und das Nach-Schaffen in Form materieller Abbilder. Eine Einschränkung des Begriffs nur auf Kunst und Ästhetik würde ihm nicht gerecht werden, da Mimesis für nahezu alle Bereiche menschlichen Handelns und Denkens eine Rolle spielt. Mimesis bezeichnet einen originär menschlichen Zugriff auf die Welt. Das Dasein in der Welt reicht dem Menschen nicht, er reagiert nicht passiv auf bestimmte Umweltbedingungen, sondern erschließt sich selbst aktiv seine Weltzugänge. Menschsein verlangt nach Antwort, nach einem sich-beziehen auf die Welt, einer Stellungnahme. Die Welt erhält für den Menschen seine definitive Gestalt erst durch eigenes Handeln. "Wenn man die kürzeste Formel für mimetische Handlungen sucht, könnte man sagen, dass diese die Welt noch einmal machen. ... Es ist eine Vermenschlichung der vorgefundenen Welt im Sinne einer menschlichen Aneignung" (Gebauer/Wulf 2003, 8). Mimetische Prozesse verändern nicht die Welt, auf die sich beziehen, sondern erzeugen eine neue Welt, eine vom Menschen selbst gemachte Abbildung der Welt, einmal als geistige Abbilder im Kopf und

dann als direkte Abbilder in materieller Form. Mimesis ist eine nicht-instrumentelle Auseinandersetzung und Aneignung der Welt, eine Handlungsform, die "weder gewohnheitsmäßig, noch eine glatte, im Sachzweck aufgehende Aktion " darstellt (US 146).

Lange Zeit wurde die Mimesis nur als künstlerische Kategorie gesehen, obwohl bereits Platon und Aristoteles sie auch anthropologisch verstanden haben, als angeborene Fähigkeit eines jeden Menschen. Die Verhaltensforschung hat diesen Aspekt wiederentdeckt. Gehlen beschreibt die Mimesis als eine nur dem Menschen zukommende Eigenschaft (US 146), was etwa von Konrad Lorenz bestätigt wird, der von einem Nachahmungstrieb spricht. Schon Neugeborene können Gesichtsausdrücke, die man ihnen vorspielt, nachmachen und nur bei Menschenkindern ist zu beobachten, dass sie "Bewegungen Erwachsener nur aus Spaß am Nachahmen mit größter Formgenauigkeit nachmachen, lange ehe sie Sinn und Zweck des betreffenden Verhaltensmusters verstanden haben" (Lorenz 1973, 196). Es gibt beim Menschen einen regelrechten Nachahmungstrieb, den andere Lebewesen nicht besitzen. Deren Traditionsbildung beruht kaum auf echter Nachahmung, sondern darauf, dass das Verhalten des unerfahrenen Tieres durch das Beispiel des erfahrenen in bestimmte Richtungen gelenkt wird. Echte Nachahmung ist eine menschliche "Neuerfindung".

Die Mimesis ist zu verstehen als eine spezifisch menschliche Form des Handelns und Lernens, wie ja der Mensch für Gehlen von seiner ganzen Konstitution her als handelndes und lernendes Wesen angelegt ist und man kann wohl davon ausgehen, dass die physiologische Frühgeburt des Menschen und seine mimetischen Fähigkeiten sich phylogenetisch gemeinsam entwickelt haben. In ihrer einfachen Form als Imitation dient die Mimesis dem Erlernen von Bewegungsweisen und Sprache (das zeigt sich etwa in der kindlichen Fähigkeit zum korrekten Nachsprechen ganzer Sätze auch ohne Verständnis). In ihrer komplexen Form als Darstellung oder Spiel (Konstruktions- und Rollenspiele) dient sie im nachahmenden Umgang mit den Dingen dem Bekanntwerden mit der Welt und in der Begegnung und Nachahmung mit anderen Menschen dem Erlernen von sozialem Handeln. Doch geht sie weit über diese reinen Lernvorgänge hinaus. Für Gehlen ist sie *die* Operation, durch die der Mensch erst Selbstbewusstsein erlangt. Die Nachahmung oder Darstellung eines anderen ist ein Tun, bei dem man sich in das Verhalten eines anderen versetzt, also ein fremdes Verhalten, kein eigenes vollzieht. Der Einzelne macht sich dadurch selbst zum Objekt, er erkennt sich als Ich gerade in der Unterscheidung vom Ich, indem er die Rolle des Du einnimmt. Im Rollenspiel kann der Einzelne die Motive, Intentionen, die dahinterstehenden Werte direkt nachempfinden. In der Hineinnahme der fremden Intention in das eigene Verhalten, in der vorweggenommenen Reaktion auf die Erwartung des anderen akzeptiert er dessen Intention, er

identifiziert sich mit ihr. Er macht sich dem anderen identisch, also gleich oder zumindest ähnlich und zwar nicht nur in einem äußerlichen, verhaltensmäßigen Sinn, sondern über dieses Verhalten in einem inhaltlichen Sinn, als innere Angleichung der Einstellungen und Haltungen. Mimetische Prozesse sind der entscheidende Mechanismus der Identifikation.

Mimetische Prozesse haben eine körperliche Seite. Schon früh wird das Kind in seinem körperlichen Verhalten von anderen Menschen beeinflusst. Sein Körper ist nicht isoliert, sondern wird aufgrund seiner Plastizität durch die Vorgaben anderer Menschen geformt. Das Einprägen von körperlichen Verhaltensweisen, wie z.B. auf Stühlen sitzen, und Regelmäßigkeiten, z.B. regelmäßiger Tagesablauf, prägt die frühe Kindheit. Die soziale Mimesis geht davon aus, dass der Mensch Bezug nimmt auf die bereits in einer bestimmten Weise geformten Welten anderer Menschen. Mimesis vermittelt durch die praktische Einübung von Handlungsabläufen Sicherheit, liefert dem Menschen Bilder, Modelle und Anleitungen.

Somit sind Phantasie und Mimesis für Gehlen die beiden entscheidenden Vermögen des Menschen, die ihn von seiner Mängelhaftigkeit entlasten, durch die er Strukturen und Regelmäßigkeiten erzeugt und eine zweite Welt aufbaut, in der er lebt. Beide Vermögen sind einer vorrationalen Sphäre zuzurechnen. Gehlen vollzieht hier einen klaren Bruch mit allen traditionellen Vorstellungen eines animal rationale. Die Welt- und Selbstkonstituierung des Menschen ist kein rationaler Vorgang, wie das besonders seit Descartes und in der Aufklärung gedacht worden ist. Bei Descartes gewinnt der Mensch die Wahrheit über die Welt und die Gewissheit seiner selbst, die alle Zweifel überwindet, aus der Vernunft, aus der Reflexion des Denkens auf sich selbst, indem er sich in diesem selbstbezüglichen Denkakt als eben der Denkende erkennt. Die Natur dieses Ichs besteht daher aus reiner Reflexion (*res cogitans*). Diesem sich solipsistisch begründenden Ich stellt Gehlen die "irrationale" Selbstgewissheit im Akt mimetischer Identifikation mit einem außerhalb liegenden Objekt der Welt entgegen. Nicht im Akt des Denkens bringt das Ich sich autonom hervor, sondern in der Nachahmung der Welt, ein Vorgang, der unmittelbar, körperlich und sinnlich erlebt wird. "Mimetische Prozesse lassen sich als wiederholende Herstellung vorgängiger Welten begreifen, in der Menschen diese noch einmal als ihre Welten machen, aber nicht mit Hilfe des theoretischen Denkens, sondern mit Hilfe der Sinne, also ästhetisch" (Gebauer/Wulf 2003, 8).

4.3. Aufbauleistungen im Einzelnen

4.3.1. Sensomotorik und Sprache

Der Mensch ist das instinktreduzierte Wesen. Wie dargelegt, besteht ein Instinkt aus drei Komponenten: der Erbkoordination (motorischer Teil), dem die Erbkoordination enthemmenden angeborenen auslösenden Mechanismus (sensorischer Teil) und dem Antrieb. Wenn der Mensch diese drei Instinktkomponenten, im unterschiedlich starken Maße, verloren hat, muss es demnach seine wichtigste Aufgabe sein, sich von dieser Belastung zu befreien, die alte Instinktsicherheit künstlich wiederherzustellen und sozusagen zu einer "Re-instinktivierung" zu kommen. Er hat, beginnend mit dem Tag seiner Geburt, die Aufgabe, auf den drei Feldern der Motorik, Sensorik und der Antriebe eigenständig die ihm von der Natur versagten Strukturen aufzubauen. Im Folgenden soll zuerst kurz die Sensomotorik und die sie weiterführende Sprache behandelt werden. Nach der Darstellung der Entstehung des Bewusstseins wird dann im Abschnitt über die Charakterbildung der Bereich der Antriebe behandelt.

Im Bereich der *Motorik* besitzt der Mensch, von Reflexen abgesehen, keinerlei angeborene Bewegungsweisen mehr. Das zeigt sich drastisch in der vollständigen Bewegungsunfähigkeit des Säuglings. Alle Bewegungen müssen von Grund auf gelernt werden, angefangen beim Sitzen, Krabbeln und Gehen bis hin zu Radfahren, Schwimmen oder Schreiben. Des weiteren erlernt jeder spezielle Bewegungsweisen, etwa im Rahmen seines Berufs oder einer Freizeitbetätigung. Die ungeheure Plastizität der menschlichen Motorik ermöglicht es, eine beinahe unbegrenzte Fülle komplexer motorischer Bewegungen zu erlernen. Diese Fähigkeit versetzt den Menschen in die Lage, mit allen nur denkbaren Situationen zurechtzukommen, denen er ausgesetzt ist. So entwickelt er je nach der Umwelt, in der er lebt, spezielle, für seine Kultur typische Bewegungen. Während es für einen Indianer nötig ist, reiten, Bogen schießen, Lasso werfen zu erlernen, sind für uns heute Auto fahren und auf einer Tastatur tippen unentbehrlich. Dieser Variationsreichtum ist möglich aufgrund der menschlichen Bewegungsphantasie. Jeder von uns ist in der Lage, Bewegungen gezielt im Kopf zu entwerfen und anschließend richtig koordiniert an den Dingen auszuführen. Einzelbewegungen können dabei zu einem neuen Gesamtablauf kombiniert werden, wozu kein Tier in der Lage ist. Weil der Mensch sein Bewegungskönnen in Form mentaler Repräsentationen, zur Verfügung hat, kann er sie in der Phantasie voraussehend zu einer ganzen Kette zusammenfügen und so im Vorhinein abschätzen, ob z.B. ein bestimmtes Hindernis zu erklettern ist oder nicht und wenn,

durch welche Bewegungsfolge er zum Ziel gelangt. Die Motorik des Menschen ist eine vorausgesehene und "geführte" (M 65).

Im Bereich der *Sensorik* gilt es, das Überraschungsfeld der Welt in den Griff zu bekommen und all die zunächst unbekannten (nicht instinktiv bekannten) Dinge um sich herum kennenzulernen. Für den Menschen sind alle Gegenstände erst einmal bedeutungslos und er muss sie untersuchen, um zu erfahren, was man mit ihnen machen kann. Genau dies tut ja das kleine Kind, das alle Dinge erforscht, die ihm in die Finger fallen. Auf diese Weise erfährt es etwas über die Materialeigenschaften des Dinges (seine Gestalt, Schwere, Härte, Textur) und wofür man es verwenden kann. Im physischen Umgang mit den Dingen, im Tasten und Begreifen, erschließt sich ihr praktischer Wert. Als Ergebnis dieses Prozesses werden den Dingen Bedeutungen zugeschrieben, sie werden "mit einer hochgradigen Symbolik angereichert" (M 41). Unsere Wahrnehmungswelt ist eine symbolische Welt, d.h. im Anblick eines Gegenstandes wird dessen in der Praxis erfahrener Gebrauchswert wie auch dessen Eigenschaften immer gleich mitgesehen, ohne ihn nochmals physisch in die Hand nehmen zu müssen. "Die Welt wird also in bedürfnisfreien (selbst entlasteten), kommunikativen Bewegungen und Aktionen 'durchgegangen', ihre offene Fülle in Erfahrung gezogen, 'erkannt' und abgestellt, und dieser Prozess, welcher den größten Teil des kindlichen Alters ausfüllt, hat als *Resultat* die uns gegebene Wahrnehmungswelt. Diese ist ein Inbegriff dahingestellter, potentiell bekannter, in bloßen Andeutungen übersehener Dinge von *möglicher Verfügbarkeit*" (M 39f). Deshalb kann Gehlen sagen, "dass die Wahrnehmungswelt des Menschen in der Tat ein Produkt ist, ein Resultat, und im wörtlichen Sinne Tatsachen, Tatbestände enthält" (GA4 89). Die Wahrnehmungswelt, wie wir sie sehen, ist durch und durch menschliche Eigentätigkeit. Die auslösenden Reize, die die Dinge für Tiere besitzen, werden beim Menschen durch künstliche Symbole ersetzt, mit denen er die Dinge belegt und so die Wahrnehmungswelt neu bewertet. Die Welt des Menschen besteht nicht aus Dingen, sondern aus Bedeutungen. Somit zeigt der Mensch schon auf der Stufe der Sensomotorik eine Fähigkeit zur Selbstformung und Selbstentwicklung, wie kein Tier sie hat. "Die hier gezeigte Struktur der Wahrnehmung und Bewegung gilt für kein Tier, und schon weit unterhalb des 'Verstandes' ist im Bereich der sensomotorischen Vorgänge die Besonderheit der menschlichen Konstitution nachweisbar" (GA4 93).

Der Aufbau von Leistungen zeichnet sich durch zwei charakteristische Besonderheiten aus: er geschieht kommunikativ und zweckfrei. Den Begriff Kommunikation verwendet Gehlen in einem viel umfassenderen Sinne als in dem der sprachlichen Kommunikation. Alle Auseinandersetzung mit der Welt erfolgt kommunikativ, schon die einfachsten umgehenden,

in-Erfahrung-ziehenden Tätigkeiten des Kleinkindes nennt Gehlen kommunikativ. Kommunikativ in dem Sinne, dass der Mensch in diesen Erfahrungs- und Umgangsprozessen von den Dingen eine "Antwort" bekommt, eine Reaktion, die wiederum zu einer neuen Aktion anregt. Auf diese Weise entsteht ein "Handlungskreis", wie Gehlen in Anlehnung an Victor von Weizsäcker sagt (A 18): Beim Hantieren mit einem Schlüssel im Schloss kommt es zu einer ganzen Serie von Aktionen der Person und zurückgemeldeten Reaktionen des Dings, auf die sich das Verhalten wiederum einstellt, bis nach einigen Probierbewegungen das Schloss aufspringt. Alle Erfahrungen des Menschen mit der Welt kommen in solchen Handlungskreisen zustande. "Kommunikatives, umgehendes Sichverhalten, ferner 'Andeutung'- oder Symbolleistung, selbstempfundene, sinnlich reflektierte Selbsttätigkeit und endlich herabgesetzter, entlasteter Kontakt mit der Welt sind zwar in der Sprache deutlich zu sehr hoher Vollendung entwickelt, aber durchaus nicht der Sprache allein eigen: sie sind schon, wie gesagt, Merkmale der sich entlastenden menschlichen Lebendigkeit überhaupt, Charaktere schon des *vorsprachlichen* Verhaltens" (M 47). Schon das vorsprachliche Verhalten des Menschen ist "sprachlich". Seine plastische Motorik und Sensorik, ebenso seine Antriebe sind auf Kommunikation hin *angelegt*, sie sind auf Antwort der Welt angewiesen, um sich im Umgang mit ihr zu formen. Gehlen spricht daher geradezu von der "Sprachmäßigkeit der Antriebe" (M 342, US 47), die sich im Kontakt mit der Welt ausformen und bilden. Wenn Gehlen sagt, der Mensch ist im Verhältnis zu anderen Menschen ein auf Gegenseitigkeit (Reziprozität), auf Kontakt angelegtes Wesen, das ohne diese Antwort sich gar nicht zum Menschen ausbilden kann, dann gilt diese Kategorie schon im Verhältnis zu der nicht-sozialen Außenwelt. Kommunikation und Reziprozität ist eine Wesenseigenschaft des Menschseins. "Das Besondere menschlichen Handelns ist das Handeln zu zweien, auch vorsprachlich; in seelischen Vorgängen findet stets Rede statt. Die Erfahrung ist kein 'einsamer' Vorgang, indem 'Handeln auf ein Du hin' die Grundstruktur alles Seelischen ist. In die Rolle dieses Du rückt jedes beliebige Ding, so können wir sagen, dann ein, wenn wir es 'in Erfahrung ziehen' " (M 166).

In der Entlastung findet ein kommunikativer Umgang mit den Dingen statt, der nicht mit der Absicht betrieben wird, die Außenwelt zu verändern. Die kommunikativen Umgangsprozesse sind "*ohne unmittelbaren Erfüllungswert*" (M 39), sie sind "begierdefrei" (M 43). Denn es geht ja zunächst nicht darum, in der Außenwelt irgendetwas zu bewirken, sondern die Welt so kennenzulernen, wie sie ist. Das Spielen der Kinder dient dazu, sich die Welt anzueignen, nicht Bedürfnisse zu befriedigen. Der Aufbau von Leistungen hat zunächst keinen unmittelbaren Zweck. Im Gegenteil: Wenn bestimmte Aufgaben einmal gelöst sind, bestimmte

Bewegungen gekonnt und eingeübt sind, können gerade daraus weitere Fragen, neue Herausforderungen entstehen, die der Handelnde einfach aus Spaß an der Sache weiterbetreibt, nicht weil irgendwelche Personen oder ein Bedürfnis ihn dazu anhält. Der Mensch hat eben ein Bedürfnis, sich selbst weiter zu entwickeln, sein Können als Selbstzweck zu perfektionieren. Mit Entlastung von einer biologischen Belastung hat dies nichts mehr zu tun. Wenn man so will, könnte man sagen, der Mensch belastet sich künstlich selbst, um den Spaß zu haben, sich davon wieder zu entlasten.

Die Entlastung durch den Aufbau von Leistungen (oder Strukturen) beginnt im sensomotorischen Bereich und setzt sich fort in der Sprache. Bei der sensomotorischen Durcharbeitung der Welt werden die symbolischen Bedeutungen, die den Dingen aufgeprägt werden, zugleich durch Laute benannt, so dass die Laute (Worte) die Symbole repräsentieren. Auf diese Weise kann allein mit der Nennung des Wortes die ganze Fülle der sensomotorischen Eindrücke reproduziert werden. Wenn aber schon das Wort (die Lautfolge) den ganzen Symbolgehalt des Dinges aufrufen kann, dann kann eine andere Person mir etwas über ein Objekt mitteilen, auch wenn dieses gar nicht physisch vorhanden ist. Die Dinge sind als sprachliche Symbole unabhängig von einer konkreten Situation "verfügbar", nämlich als Vorstellungen. So wie also das Sehen gegenüber dem Tasten bereits eine höhere Ebene darstellt, da man auf die Ferne schon den Gebrauchswert eines Dinges sieht, ohne dass man es in die Hand nehmen muss (räumliche Abstraktion), so ist nun das Wort eine nochmal höhere Ebene, da das Ding nicht einmal mehr physisch vorhanden sein muss. Das abstrakte Wort ohne das sinnlich vorhandene Ding genügt. Das macht die Weitergabe von Information, z.B. an die nächste Generation möglich, also die zeitliche Abstraktion. Die Voraussetzung ist, dass alle Beteiligten sich tatsächlich physisch mit dem Ding auseinandergesetzt haben, selbst Erfahrungen gesammelt haben. Worte oder Begriffe sind daher auf eine geistige Ebene transponierte Handlungen.

Geistige Fähigkeiten wie Sprache und Denken bauen auf physischen Handlungen auf. Begriffe sind getane Handlungen, sind Erfahrungen im Umgang mit der Welt. So ersetzt das Wort Apfel die Handlung des Hinsehens oder Hindeutens auf einen Apfel, das Wort sauer ersetzt den Vorgang des Essens und Schmeckens eines sauren Gegenstandes und das Wort Liebe ersetzt eine ganze Fülle von Handlungen und Erfahrungen, die ich getan und erlebt haben muss, um dieses Wort benutzen zu können. "Das Hinsehen erspart das Betasten, das Wort sogar schon das Hinsehen - aber es ersetzt jeweils jenes auch, vertritt und 'repräsentiert' es" (M 177). Gegenstände und Handlungen, die im Geiste repräsentiert sind, vor sich hinstellen und sie im Geiste für eine bestimmte Aktivität zu verwenden, setzt voraus, dass

man sie kennt, dass man sie im physischen, im sensomotorischen Sinne "begriffen" und erfahren hat. Sprache und Denken sind ohne einen sensomotorischen Unterbau nicht denkbar. Man darf also keinesfalls die geistigen Leistungen des Menschen unabhängig von den vorausgehenden physischen, aus Handlungen hervorgegangenen Leistungen betrachten wie dies in idealistischen Definitionen vom Geistwesen geschieht. Geist und geistige Fähigkeiten sind für Gehlen kein Zustand oder Prinzip, das man hat, sondern eine Leistung, die erst im Laufe des Lebens *entsteht*. Dieser Vorgang soll noch näher beleuchtet werden.

4.3.2. Bewusstsein

Der Verlust der Erbkoordinationen beim Menschen hatte, so Gehlen, eine Unterbrechung des wohlgeordneten, stereotypen Ablaufs der tierischen Instinktbewegung zur Folge. Zwischen Antrieb und ausführender Handlung bildete sich eine Lücke, die Gehlen Hiatus nennt. Diese Unterbrechung des Instinktablaufs und die daraus resultierenden Folgeerscheinungen - die Entdifferenzierung und Plastizität der Antriebe -, bedeuteten zunächst eine große Belastung für das betroffene Lebewesen. Andererseits, sagt Gehlen, entstand in dieser Lücke auch das, was den Menschen in die Lage versetzte, sein instabiles Antriebssystem zu stabilisieren und sich so zu entlasten: die Bewusstheit der Antriebe. Denn durch das Bewusstwerden seiner Antriebe gelangten sie in seine eigene Verfügungsgewalt. Das fundamental Neue an den menschlichen Antrieben, neben ihrer Plastizität, ist ihre Bewusstheit.

Fragen wir zuerst, welche Funktion Gehlen dem Bewusstsein zuschreibt. "Es ist ohne weiteres einleuchtend, dass man das menschliche Bewusstsein ebenso wie das tierische, nur im Zusammenhang mit dem *Verhalten* verstehen kann, so dass man es geradezu als eine *Phase der Handlung* definieren muss" (M 62). Das Bewusstsein wird gesehen als ein Instrument der Verhaltenssteuerung. Mit dieser vom amerikanischen Pragmatismus begründete Anschauung (M 62) wendet sich Gehlen gegen idealistische Interpretationen des Bewusstseins. Bewusstsein bedeutet ja wörtlich 'ein Wissen haben vom Sein'. Kann ein Organismus Wissen aus der Umwelt aufnehmen und verarbeiten, so dient dies einer besseren Abstimmung seines Verhaltens an die jeweiligen Umstände. Bewusstsein ist eine Abbildung oder Widerspiegelung (wörtlich Reflexion) des Seins im Inneren eines Organismus. Insofern stellt die Fähigkeit zur Wahrnehmung eine erste einfache Form von Bewusstsein dar, die mit bewegten Lebewesen beginnt (M 68). Denn diese stehen vor der Aufgabe, ihre Nahrung selbst suchen

zu müssen und daher Fernsinne (Sinnesorgane) auszubilden, die ihnen zeigen, wohin sie sich bewegen müssen. Demgegenüber haben ortsfeste Lebewesen (Pflanzen) zwar ein Innenleben, traditionell Seele oder Psyche genannt, aber kein Bewusstsein. Die inneren Lebensvorgänge von Pflanzen sorgen für Ernährung und Fortpflanzung (bei Aristoteles vegetative Seele). Aber erst wo diese Lebensvorgänge zur besseren Erfüllung ihrer Aufgaben Informationen aus der Umwelt aufnehmen und verarbeiten, entsteht ein Bewusstsein von der Welt. Daher schreibt Gehlen, Bewusstsein bedeute einen "Umsetzungsvorgang an den Kontaktstellen eines Organismus mit der Welt" (M 258), im einfachsten Fall eben eine Verarbeitung von Informationen der Sinnesorgane zu Wahrnehmungen. Wahrnehmung ist dabei, im Unterschied zur direkten Reizung, die auch schon Pflanzen besitzen (Reaktionen auf Licht- und Temperaturveränderungen) als ein komplexer Vorgang der Verwandlung sensorischer Informationen von Sinnesorganen (Empfindungen) zu geordneten Mustern und Formen zu verstehen, zu einer inneren Repräsentation der Umwelt mit Hilfe von Verrechnungsprozessen innerhalb eines Nervensystems. Wahrnehmung und Speicherung von Information dient dazu, ein Modell der Außenwelt zu erstellen, das Grundlage des Handelns ist. Das Bewusstsein ist nichts anderes als ein Verarbeiten von Reizen der Außenwelt zu inneren Repräsentationen dieser Außenwelt mit dem Ziel einer angepassten Steuerung des Verhaltens. Je komplexer diese innere Verarbeitung und ihre materiellen Strukturen werden, je mehr Informationen der Organismus aus der Umwelt aufnimmt, d.h. je differenzierter sein Wissen von der Welt wird, desto unabhängiger kann er sich von Reizen und Vorgaben der Außenwelt machen. Daher bedeutet die Entwicklung von immer höheren Stufen der Wissensverarbeitung (= des Bewusstseins) einen Entlastungsprozess, eine Distanzierung von den Einwirkungen der Außenwelt. In der gesamten Evolution geht es um die Konstruktion immer verfeinerter "Bilder" der Außenwelt. Zwei wichtige Stufen in dieser Evolution des Bewusstseins stellen einmal die Entwicklung von Empfindungen (die man in Form von Schmerzfähigkeit wohl schon relativ "tief" in der zoologischen Systematik verorten kann), zum anderen die Entwicklung von Vorstellungen (die man eventuell den Primaten, in jedem Fall aber Menschenaffen zuschreiben kann) dar. Beides sind Formen der Abbildung von Realität, einmal als ein spezifisch gefärbtes Erleben von Außenweltreizen, einmal als mentale Repräsentation von Umweltobjekten in einem imaginierten Raum.

Die Fähigkeit zur Vorstellung eröffnet die Möglichkeit zum vorausschauenden Handeln und zum einsichtigen Lernen. Denn mit Hilfe eines imaginierten Raumes kann man eine Abbildung der Welt vor sein inneres Auge hinstellen und die vorgestellten Objekte in diesem Raum, materielle ebenso wie soziale (Artgenossen), auf eine neue Weise in Beziehung

zueinander setzen. Im Unterschied zur assoziativen Wissensgewinnung durch Versuch und Irrtum wird hier Wissen, das in einem bestimmten Kontext erworben wurde, verallgemeinert und kann so in einem ganz anderen, neuartigen Kontext *analog*, ohne vorheriges Herumprobieren angewendet werden. So sind Menschenaffen in der Lage, eine unerreichbar an der Decke angebrachte Banane mit Hilfe von Kisten und Stöcken, die sie aus anderen Kontexten bereits kennen, zu ergattern, indem sie die richtige Vorgehensweise - die Kisten aufeinanderstapeln oder den Stock als Schlagwerkzeug einsetzen - in Gedanken vorwegnehmen und damit die Aufgabe auf Anhieb korrekt lösen. Sie handeln in dieser Situation nicht durch Versuch und Irrtum. Voraussetzung solchen analogen Handelns an neuen Reizen ist aber eine vorherige, durch Versuch und Irrtum gewonnene, Vertrautheit mit den Objekten. Wenn deren physikalische (oder bei Artgenossen soziale) Eigenschaften bekannt sind, kann ihr Verhalten auch in bisher unbekannten Situationen oder Konstellationen antizipiert werden. Der innere, imaginierte Raum ermöglicht es, Handlungen mit gedachten Objekten auf Probe auszuführen, verschiedene Möglichkeiten in der Phantasie durchzuspielen, eine komplexe Handlungskette mit mehreren Schritten vorab zu planen und erst dann, wenn man das gewünschte Ergebnis gefunden hat, die Handlung real auszuführen. Im Vorstellungsraum bewegt sich der Vorstellende mit "virtuellen Bewegungen" (M 255). Diese Fähigkeit, verschiedene Handlungen nur in Gedanken auszuführen statt in der Realität und so die potenziellen Folgen vorab abzuschätzen, kann einem nicht nur helfen, Probleme in der nicht-sozialen Umwelt zu lösen, sondern ist gerade auch im sozialen Bereich von immenser Wichtigkeit.⁴² Mit der Vorstellungstätigkeit als Mechanismus der Wissensgewinnung, der als Zwischenschritt zwischen die Umweltsituation und die Reaktion eingeschaltet ist, wird Gehlens Gedanken vom Bewusstsein als Phase der Handlung besonders anschaulich.

Evolutionär gesehen wird mit der Vorstellungstätigkeit die Intelligenz angesetzt. Zu dieser Auffassung war schon Scheler gelangt, nachdem die Versuche Wolfgang Köhlers mit Schimpansen deren Fähigkeit zu einsichtigem Lernen offenbart hatten (Scheler 1998, 32ff; ebenso Gehlen M 149). Für Konrad Lorenz ist hier der Beginn des Denkens anzusiedeln: "Ich sehe nicht, was Denken grundsätzlich anderes sein soll als ein solches probeweise und nur im

⁴² Es ist sogar davon auszugehen, dass die Fähigkeit zur Vorstellung zuerst für den sozialen Bereich entstanden ist. Bereits Primaten unterhalb der Menschenaffen haben Repräsentationen für verschiedene Arten von Sozialbeziehungen (Rollen) in ihren Köpfen: Mutter-Kind-Beziehungen, Beziehungen zwischen Verwandten, Freundschaften. Wer im Wettbewerb erfolgreich sein will, hat einen Vorteil, wenn er allgemeine Vorstellungen von Beziehungstypen bilden und die einzelnen Individuen *danach* klassifizieren kann und nicht nur nach ihrem faktischen Verhalten. "Wir vermuten, dass die Fähigkeit von Affen in Gefangenschaft, Objekte zu klassifizieren, genauso wie die Fähigkeit von Menschenaffen in Gefangenschaft, den Zusammenhang 'X ist nicht dasselbe wie Y, aber beide gehören zur Kategorie Z' zu verstehen, zuerst infolge der Notwendigkeit, einander auf diese Weise zu klassifizieren, entstanden ist" (Cheney/Seyfarth 1990, 398).

Gehirn sich abspielendes Handeln im vorgestellten Raum. Zumindest behaupte ich, dass Vorgänge dieser Art auch in unseren höchsten Denkopoperationen mit enthalten sind und ihre Grundlage bilden" (Lorenz 1973, 166f). Denken ist vorgestelltes Handeln, Denken gründet auf Handeln. Für Lorenz wie für Gehlen wurzelt der menschliche Geist in tieferen, vormenschlichen Mechanismen der Wissensgewinnung. Man darf daher den menschlichen Geist nicht, wie Scheler das tut, als etwas prinzipiell Neues und Andersartiges auffassen, sondern lediglich als eine weitere Stufe der irdischen Bewusstseinsentwicklung. Der Geist kommt nicht von jenseits dieser Welt als Antithese zur Natur, er ist innerweltlich aus tieferen Schichten entstanden. Auch das *menschliche* Bewusstsein dient, von der Handlung her gesehen, dem Zweck einer immer differenzierteren Steuerung des Handelns. Allerdings unterscheidet es sich fundamental vom tierischen Bewusstsein. Denn der Schimpanse, der Bananen mit Hilfe von Kisten und Stöcken zu erreichen versucht, muss zwar mit diesen Objekten vertraut sein, ihr "Verhalten" kennen, er hat jedoch kein darüber hinausgehendes Wissen von den physikalischen Naturgesetzen. Auch der Affe, der mit Artgenossen interagiert, hat eine Vorstellung von Rollen innerhalb seiner Gruppe (z.B. weiß er, wie ein Weibchen seiner Gruppe wohl reagieren wird, nicht aufgrund ihrer individuellen Charaktermerkmale, sondern aufgrund ihrer Rolle als Mutter), doch er hat keinerlei Wissen von den Motiven und Intentionen, den Gefühlen und Überzeugungen des anderen. Er weiß, wie der andere sich bisher verhalten hat und sich in Zukunft wohl verhalten wird, aber er hat keine Hypothesen, was der andere denkt und erstrebt.

Das menschliche Bewusstsein dagegen ist nicht einfach eine Steigerung des Menschenaffen-Wissens von der Welt, eine quantitative Zunahme. Es ist vielmehr ein Wissen vom Träger dieses Wissens, ein Wissen, das um sich selbst weiß. Das menschliche Bewusstsein hat die Möglichkeit, sich auf sich selbst zu richten. Beim Menschen kommt zum Bewusstsein von der Welt das Selbstbewusstsein oder der Geist hinzu. Der menschliche Geist ist, jenseits einzelner geistiger Fähigkeiten, dieses Wissen von sich, die Fähigkeit, sich auf sich selbst zu richten. In seinem Bewusstsein sind nicht nur Repräsentationen der Welt wiedergegeben, sondern auch Repräsentation seiner selbst, seines Inneren, nämlich seiner Bedürfnisse, Wünsche, Intentionen, Erwartungen, Überzeugungen und Emotionen. Der Mensch hat eine Metarepräsentation oder Metakognition von sich selbst. Mit einem neuen Begriff sagt man auch *theory of mind* (Bischof-Köhler 1998, 354ff). Auf der existentiellen Ebene heißt dies, sich selbst als lebendes Wesen zu erleben, das weiß, dass es existiert und aufhören wird, zu existieren. Auf der pragmatischen Ebene des Handelns bedeutet es, seine eigenen Handlungen und Bewusstseinsinhalte nochmals reflektieren zu können. Der Mensch schaut nicht nur auf das äußere

Verhalten von Mitmenschen, er fragt nach den Ursachen ihres Verhalten, ihren Absichten, Bedürfnissen oder Emotionen. Im Unterschied zu allen Tieren inklusive der Menschenaffen weiß er um seine Motive, seine Gefühle und Überzeugungen. Aus einer rein pragmatischen Sicht ist dieses Wissen vom eigenen und fremden Innenleben ein Handlungsvorteil, denn wer die Motive eines anderen kennt, kann diesen anhand der zugrundeliegenden Motive einschätzen statt nur anhand seines früheren Verhaltens. Er kann sein eigenes Verhalten danach ausrichten, eventuell ein Nichtwissen des anderen ausnutzen. Beispielsweise kann eine Sekretärin ihr Verhalten jeweils situativ an die Launen ihres Chefs anpassen, ohne sich über die Ursachen dieser Launen Gedanken zu machen, sie wird sich aber das Leben erheblich erleichtern, wenn sie etwas darüber weiß und sich dementsprechend anpasst. So kann man auch das menschliche Selbstbewusstsein als eine Phase der Handlung betrachten, entstanden zu dem Zweck, in die Gedankenwelt der anderen hineinzusehen und deren Verhalten vorherzusagen zu können.

Wie entsteht nun diese Metarepräsentation von sich selbst im menschlichen Bewusstsein? Schon beim vorgestellten Handeln im imaginären Raum muss es eine erste Form von Selbstrepräsentanz geben, muss der Handelnde selbst als einer der Körper des Vorstellungsraumes mit repräsentiert sein, denn die vorgestellten Ereignisfolgen sind ja von ihm ausgelöst und können auch auf ihn zurückschlagen. Der Handelnde ist aber hierbei nur als physischer Körper von Bedeutung, mit einer bestimmten Größe und Schwere, bestimmten physikalischen Eigenschaften wie andere Körper auch. Wenn also im imaginierten Raum Objekte verschoben werden sollen, ist zumindest irgendeine Art von Wissen von sich selbst als Körper oder, wie Gehlen sagt, ein "entfremdetes Selbstgefühl der eigenen Bewegungen" (M 137) notwendig. Jede Bewegung und jedes Tasterlebnis, mit denen wir die Dinge der Welt erkunden und Sacherfahrungen machen, enthält auch ein Stück Empfindung der eigenen Bewegung. Denn einerseits hat der Mensch eine hohe Sachempfindlichkeit, andererseits auch eine hohe Selbstempfindlichkeit (d.h. Rückempfindlichkeit). In der Berührung der Außenwelt steckt immer gleichzeitig auch das Erleben des Berührtwerdens, das durch die eigene Bewegung hervorgerufen wird. Mit dem Begriff Selbstgefühl ist also die Empfindung des eigenen Körpers gemeint, nicht etwa die Empfindung eines inneren, z.B. emotionalen Zustandes. Ein solches Selbstgefühl können Tiere nur auf passive Art erleben, wenn sie von einem Gegenstand getroffen werden oder bei einer bestimmten Bewegung ein Muskel überdehnt wird. Nur der Mensch kann dieses Selbstgefühl aktiv hervorrufen, sich selbst berühren, also zugleich Berührender und Berührter sein. Diesen Vorgang nennt Gehlen Entfremdung. Es ist die Fähigkeit des Menschen, bei Bewegungen und Tasterlebnissen die Aufmerksamkeit

umzuwenden, von den Außendingen und der Sachempfindung weg und hin zur rückempfundenen Empfindung der eigenen Bewegung. Die Entfremdung setzt ein, wenn "die Subjektivität der Tastempfindung als solche (also objektiv!) zum Datum wird ... Dann kann der Prozess umgekehrt verlaufen: der Bewegungsvollzug so angesetzt werden, dass er zu dieser Empfindung hin verläuft und dort endet... (M 137). Gehlen gibt als Beispiel das Verhalten eines elfmonatigen Kindes, das, nachdem es sich die Stirn angestoßen und längere Zeit geschrien hatte, begann, die Bewegung, die zum Anstoßen geführt hatte, mehrere Male eigenständig zu reproduzieren, d.h. das beim Anstoßen aufgetretene Selbstgefühl nochmals mit derselben Bewegung nachzuempfinden. Genau dies ist die Selbstentfremdung, die Wendung vom Objekt auf das Subjekt. Hier stehe man, so Gehlen, vor einem menschlichen Urphänomen (M 134). Nur der Mensch hat geradezu ein Bedürfnis danach, seine Körperempfindungen aktiv zu reproduzieren, das Tier dagegen, bei dem sowohl die Greiforgane wie die Empfindungsfähigkeit beschränkt sind, strebt eine solche Empfindung nicht an. In der Selbstentfremdung macht der Mensch sich selbst zum Objekt, er ist zugleich Subjekt und Objekt, es findet ein "Rollenwechsel" innerhalb derselben Person statt (M 168). Während der Mensch Erfahrungen mit den Dingen macht, macht er gleichzeitig Erfahrungen mit sich selbst. Das Ergebnis dieses Prozesses beschreibt Gehlen so: "Dabei entwickelt sich die 'Selbstentfremdung' unserer Bewegungen und Empfindungen streng parallel mit jener Ausgliederung 'dahingestellter' und symbolbesetzter Dinge, so dass wir im entfremdeten Selbstgefühl schließlich ein anschauliches Körperschema unserer selbst in unserer veränderlichen Relation zu den anschaulichen Orten der Dinge haben" (M 177f). Die Aneignung der Welt ist auch die Aneignung seiner selbst. Die Objektivität von Welt und Ich entstehen nebeneinander und aneinander. Erst dadurch kann der eigene Körper zu einem Objekt im Vorstellungsraum gemacht werden.⁴³

Das menschliche Selbstbewusstsein meint jedoch mehr als nur ein Wissen von sich als Körper, als materielles Objekt. Es bedeutet ein Wissen zu haben von seinen eigenen inneren Zuständen und das heißt, diese nicht nur zu erleben, sondern von diesem Erleben zu wissen. Der Mensch weiß von seinem Inneren, seinen Bedürfnissen und Emotionen, seinen Motiven und Ansichten. Das Tier lebt innerhalb seiner Emotionen, die durch Reize ausgelöst und

⁴³ Wenn auch Menschenaffen - wie vorhin erwähnt - die Fähigkeit zum einsichtigen Lernen besitzen, wird man ihnen auch irgendeine Art von körperlicher Selbstrepräsentanz zuschreiben müssen. Wahrscheinlich genügt einfach schon der Umgang mit den Dingen, die Gewinnung von Erfahrungen über ihren Gebrauchs- und Nutzwert, um eine Vorstellung von ihnen und damit von sich selbst zu bilden. Der Unterschied zum Menschen ist, dass die Affen ihr Wissen nur zur Befriedigung eines Bedürfnisses einsetzen, die Dinge also nur als Instrument gebrauchen und nicht nach ihrer sachlich-objektiven Bedeutung fragen. Auch betreiben sie wohl

durch Reize beendet werden, aber es hat selbst kein Wissen davon. Es lebt in der Gegenwärtigkeit eines emotionalen Zustandes, ohne zu wissen, dass dieser in der Vergangenheit angefangen hat und in der Zukunft aufhören wird. Mit einem Wort: Es kann einen inneren Zustand nicht als Vorstellung, als ein vom unmittelbaren Erleben abgehobenes Bild, vor sich hinstellen. Es hat Vorstellungen von Dingen, auch von sich als Ding, aber es kann innere Zustände nicht selbst zu Vorstellungen machen. Der Mensch dagegen kann sich innere Zustände vorstellen, auch wenn sie aktuell nicht vorhanden sind. Er weiß, wie es ist, wenn er morgen wieder Hunger haben wird, ihn macht schon der künftige Hunger hungrig (M 51). Er weiß, wie sich jemand fühlen muss, der eine Prüfung nicht bestanden hat oder der gerade frisch verliebt ist. Er kennt die Ursachen, die normalerweise bestimmte Gefühle auslösen, er hat ein *objektives* Wissen von Emotionen. So wie der Mensch sich von der Unmittelbarkeit der Dingwelt distanzieren kann, kann er sich auch von der Unmittelbarkeit und Subjektivität seiner eigenen inneren Zustände distanzieren und diese wie etwas fremdes von außen, objektiv betrachten, sich selbst zum Objekt machen. Er kann damit über seine Bedürfnisse und Emotionen verfügen, ist ihnen nicht ausgeliefert wie das Tier. Mit diesem Wissen über innere Zustände kann er sie sogar seinen Mitmenschen vorspielen und diese täuschen. Wie aber kommt es zu einer solchen Repräsentation eines inneren Zustandes? Denn im Unterschied zu den Außenweltdingen, die mir im Umgang mit ihnen eine "Antwort" geben, die mir zeigen, was sie an sich sind, ist dies mit meinem eigenen Inneren nicht möglich. Wer ist denn in diesem Fall der Antwortgeber, wer informiert mich denn über mich selbst? Wie kommt hier die Selbstentfremdung zustande?

Diese Frage nach der Entstehung des Selbstbewusstseins hat Gehlen schon in seinen frühen Schriften beschäftigt, wobei er sich Hegel anschloss, dass das Ich sich nur auf indirektem Wege, dialektisch, erfassen lässt.⁴⁴ Das Ich muss, um sich zu erkennen, sich selbst zu einem Objekt machen, und das kann es nur, indem es sich auf die Position eines Nicht-Ichs stellt. Was Gehlen in seinen Frühschriften abstrakt ausführt, erläutert George Herbert Mead (1863-1931) sozialpsychologisch mit seinem Konzept der Rollenübernahme, des 'Sich-versetzens in den anderen', das Gehlen an mehreren Stellen darstellt (M 261, M 208, M 318, US 147). Der

nicht Selbstentfremdung, haben kein Bedürfnis danach, sich selbst im Umgang mit den Dingen zu entdecken, wie auch Gehlen meint (M 153).

⁴⁴ Nach Fonk ist die Frage nach der Entstehung des Selbstbewusstseins der zentrale Punkt, um den das gesamte Werk Gehlens kreist, und den er zunächst philosophisch, später anthropologisch und soziologisch zu beantworten sucht. "Die Entstehung des Selbstbewusstseins, die Dialektik seiner Konstituierung auf indirektem Wege, damit verbunden die Realisierung der Freiheit, behält die Kontinuität ihrer Problematik, welche sich durch das gesamte Werk Gehlens trägt, sei es in der expliziten Thematisierung oder in der kulturalanthropologischen Reflexion der Konsequenzen, die sich aus der Verkenntung dieses dialektischen Sachverhalts ergeben" (Fonk 1983, 106).

Mensch bzw. das Kleinkind spielt die Reaktionen des anderen auf sein eigenes Verhalten nach (z.B. das Schimpfen oder das Trösten durch die Mutter). "Das sich in den anderen versetzende Kind objektiviert sich vor sich, es entdeckt sich über das 'entfremdete' Verhalten hinweg" (M 318). Das Ich als Subjekt macht sich selbst, über das Nachahmen des Verhaltens der anderen ihm gegenüber, zum Objekt. "Sichhineinversetzen in einen anderen bedeutet Sichobjektivieren, Sichentfremden, Sichselbsthaben. Die kindlichen Rollenspiele und 'Nachahmungen' bedeuten daher die Entwicklung des Selbstbewusstseins auf dem Umweg über das Bewusstsein vom anderen in sich!" (M 262). Dieses Nachahmen und Nachspielen, das beim Erwachsenen nur noch rein geistig geschieht, sind Handlungsakte, so dass die Entwicklung des Selbstbewusstseins nur als Ausfluss von Handlungen zu verstehen ist.

Fragen wir nochmals nach der Funktion des menschlichen Bewusstseins. Das Bewusstsein in allen seinen Stufen, damit auch der menschliche Geist, dient der Steuerung der Handlung und ist evolutionär zu diesem Zweck entstanden. Dieser Auffassung pflichtet auch Gehlen bei und stimmt daher der von "Baldwin, Bergson, Dewey u.a. begründeten Lehre von der Beziehung des Bewusstseins auf den gehemmten Lebensprozess" (M 68) zu. Alle organischen Prozesse laufen normalerweise automatisch und ohne Zutun des Bewusstseins fehlerfrei ab. Sie werden erst dann bewusst, wenn sie nicht mehr störungsfrei arbeiten. Diesen Vorgang kann jeder an sich selbst wahrnehmen, wenn nämlich unerwartete Hemmungen unserer Handlungen eine Reflexion freisetzen. Durch dieses Bewusstwerden kann die nicht mehr glatt verlaufende Handlung gezielt neu gestaltet und ausgerichtet werden. Das Bewusstsein ist somit "ein Hilfsmittel im Dienste der Vollkommenheit des organischen Prozesses" (M 71). Allerdings lehnt Gehlen, sosehr er dieser Funktion des Bewusstseins als Steuerorgan des Handelns zustimmt, eine nur funktionalistische Interpretation ab. Denn nach dieser hätte, streng zu Ende gedacht, das Bewusstsein bloß episodischen Charakter, einzig den Sinn, "diskoordinierte Bewegungen durch Umkombination der Hindernisse wieder flüssig zu machen, um in das glatte und kunstlose gewohnte Hantieren wieder zurückzutauchen; eine episodische Rückwendung, um die Verlegenheiten der wesentlich reflexionslosen Handlung zu beheben" (M 144). Dies haben nun in der Tat oben genannte Autoren behauptet. Dagegen meint Gehlen, dass es beim Menschen kein bewusstloses Dasein gäbe, ja das Bewusstsein mit allen seinen Dimensionen in die menschliche Konstitution schon "eingeplant" (US 91) sei. Man wird daher Gehlens Ansicht folgendermaßen rekonstruieren können: Eine Hemmung des automatischen organischen Prozesses hat auch beim Menschen stattgefunden, nämlich in Form des Hiatus, der Unterbrechung von Antrieb und Ausführung. Durch den Verlust seiner angeborenen Motorik (ein Prozess, der sich über Millionen von Jahren hinzog) geriet das

Lebewesen Mensch immer mehr in einen Zustand der Hemmung von ausführenden Handlungen, einfach weil sie nicht mehr vorhanden waren. Der Hiatus bewirkte beim Menschen eine Art Dauerhemmung der Instinktausführung, die der Anlass war zur Entstehung des menschlichen Selbstbewusstseins. Dabei ist "nicht aus der Hemmung unmittelbarer Reaktionen allein das Aufkommen des Bewusstseins verständlich, wohl aber aus der Mannigfaltigkeit schöpferischer Leistungen, die in die entstehende Lücke einspringen" (M 68). Zu diesen schöpferischen Leistungen sind, wie beschrieben, die Selbstentfremdung und die Rollenübernahme zu zählen. Das Bewusstsein hat seinen Ausgangspunkt nicht in irgendeinem geistigen Zentrum, es gründet im dauergehemmten und entdifferenzierten menschlichen Antriebssystem. Wenn es also einerseits die Aufgabe hat, Instrument der Steuerung der Antriebe zu sein, hat es andererseits auch an deren Entdifferenzierung teilgenommen. Daher schreibt Gehlen: " ... die Entdifferenzierung und Entspezialisierung sind echte Wesensmerkmale des menschlichen Bewusstseins ... " (US 241). Es ist zu einem Bewusstseinsstrom geworden, "umherschweifend, ohne ersichtlichen Sinn und Zweck (das Tier lebt rationeller und störungsloser), aufnehmend, fallenlassend, richtungslos, schlaflos" (A 32). Diese prinzipiell offene und nicht festgelegte Struktur des Bewusstseins festzulegen, ist Aufgabe jedes Einzelnen. Das Bewusstwerden der Antriebe beim Menschen ist noch kein sicherer Stabilisierungsfaktor des Handelns (US 42).

In dieser Auffassung des Bewusstseins zeigt sich Gehlens dritter Weg zwischen Funktionalismus und Idealismus. Denn weder bestreitet er, dass das Bewusstsein eine Funktion hat, noch dass es von seiner biologischen Basis abgehoben ist, prinzipiell über ihr stünde. Er weist daher den Vorwurf des Biologismus, von Theodor Litt und Anneliese Mahn (Mahn 1951) erhoben, wonach der Geist nur Kompensation der biologischen Mängelhaftigkeit des Menschen, letztlich nur Funktion im Dienste des physischen Überlebens sei, zurück. In seiner Antwort schreibt er, dass die Nützlichkeit eines geistigen Aktes der Würde des Menschengeistes in keiner Weise widerstreitet: "Dass irgendeine geistreiche Angelegenheit nützlich ist, widerlegt sie ja auch nicht in den Augen aller Menschen, sondern nur sehr vornehmer" (ST 141f). Keinesfalls also ist der menschliche Geist nur zweckhaft oder nur zweckfrei, sondern, systemtheoretisch betrachtet, blieb die Kategorie des Funktionalen und Zweckmäßigen erhalten, auch dann, als die Kategorie der Freiheit und damit des potentiellen Nein-sagens auftauchte. Ein Entweder-Oder-Denken, dass der Geist nur zweckhaft bzw. nur zweckfrei sei, weist Gehlen zurück. "Der Vorteil unserer Kategorien-Analyse liegt darin, dass wir den Vulgär-Dualismus loswurden, den Austrocknungsbestand des Platonismus" (US 90). Dieser zeigt sich nach Gehlen etwa in der Unterscheidung von Geist und Intellekt (bzw.

Intelligenz) als Synonyme für zweckfreies und zweckverhaftetes Bewusstsein (US 92). Dagegen fragt Gehlen: "Ist die Kunst, der Geschmack und die Feinheit, die in den feuersteinernen 'Lorbeerblättern' des Solutréen⁴⁵ erscheinen, Geist oder nur Intelligenz? ... Und was das 'Zweckfreie' anbetrifft, so wissen wir, dass noch hochentwickelte polytheistische Religionen den Nutzen der Götter nicht verachtet haben, denn schließlich bemühte man den Apollo von Delphi um Alltagssorgen und er blieb doch ein Gott, und auch Jahwe zeigte seinem Volke das gelobte Land Kanaan" (US 92).

4.3.3. Charakter und Persönlichkeit

Der Hiatus beim Menschen hat die Antriebe bewusst gemacht. Das eröffnet die Möglichkeit zu ihrer Gestaltung. Für den Menschen hat der Hiatus zwei Folgen: Erstens wird jetzt eine Entscheidung für oder gegen einen Antrieb möglich, der Mensch damit zum potentiellen Nein-Sager. Zweitens können in die Lücke selbstgesetzte Handlungsentwürfe, Bilder und Symbole eingeschaltet werden, die nun das Handeln anleiten. "Zwischen die elementaren Bedürfnisse und ihre äußeren, nach unvorhersehbaren und zufälligen Bedingungen wechselnden Erfüllungen ist eingeschaltet das ganze System der Weltorientierung und Handlung, also die Zwischenwelt der bewussten Praxis und Sacherfahrung, die über Hand, Auge, Tastsinn und Sprache läuft. Eben darin miteinander verknüpft schiebt sich schließlich der gesamte soziale Zusammenhang" (M 53). Auf diese Weise ist dem Menschen die Möglichkeit eines "vereinheitlichten Innenlebens" gegeben, wie Gehlen im Anschluss an Julian Huxley formuliert (A 116ff, US 132). Das Tier dagegen lebt nur in "einer Reihe zusammenhangloser Gegenwarten" (A 116). Aus dieser bloßen Möglichkeit aber muss der Mensch eine Wirklichkeit machen, er muss sein Innenleben vereinheitlichen, einen Charakter ausbilden.

Die Formierung des Innenlebens ist ein Prozess der Zucht, zunächst der Erziehung von außen, dann der "Selbstzucht" (M 362). Er besteht aus mehreren Einzelschritten: aus der Orientierung der Bedürfnisse, der Hemmung überschüssiger Energien und der Ausbildung von Gewohnheiten und Dauerinteressen. Die Methode dazu ist jahrelange Einübung und Gewöhnung. Neben Nietzsche beruft sich Gehlen dabei auch auf Aristoteles (M 367). Am Ende dieses Prozesses bildet sich ein Charakter oder Habitus, der die Vorgaben der sozialen

⁴⁵ Nach einer französischen Fundstelle benannte Kulturstufe der Altsteinzeit, die sich durch sorgfältig gearbeitete, außerordentlich flache Steinwerkzeuge in Form von Lorbeerblättern auszeichnet.

Umwelt durch mimetische Prozesse verinnerlicht hat, sich ihr in Verhalten, Denkweise, Gestik, auch Sprache und Kleidung angeglichen hat. Habitus meint daher einmal die Gesamtheit der habitualisierten Gewohnheiten sowie die aus diesen Gewohnheiten hervorgehenden Handlungen. Man könnte auch den Begriff Identität in einer weiten Auslegung verwenden. Allerdings werden die Begriffe Habitus und Identität auch als Gegenpositionen verwendet. Habitus bezeichnet dann v.a. die Prägung des Menschen, besonders auch des Körpers, die Verschränkung von Innen und Außen (so etwa bei Norbert Elias, Pierre Bourdieu), der Begriff Identität dagegen fokussiert auf die Herstellung der Identität durch das Individuum selbst in Prozessen diskursiver Kommunikation, die Konstruktion von Identität und die ständige Arbeit an der Identität, die aber in der heutigen Zeit der sozialen Ausdifferenzierung immer schwieriger wird (Patchwork-Identität). Identität ist ein mehr kognitiver Begriff, der soviel wie Selbstbild meint, Entwurf einer widerspruchsfreien, einheitlichen Person, während Habitus sich auf das Verhalten bezieht und einen Lebensstil mit bestimmten Denk- und Handlungsmustern beschreibt.

Die Bildbesetzung der Antriebe

Als Mängelwesen mit einem entdifferenzierten Antriebssystem ist der Mensch auf Umschaffung der Umwelt angewiesen, um sein Überleben zu sichern. Dazu muss er die Umwelt sachlich-logisch erkennen, ihre Gesetzlichkeit erforschen und aus den Gegebenheiten das für ihn Nützliche herausholen. Die Erforschung der Natur muss "objektiv" sein, sich an den Eigenschaften, dem Sosein der Objekte orientieren und von den subjektiven Wünschen ganz absehen. Sie darf nicht den Störungen affektiven und begierigen Verhaltens ausgeliefert sein. "Ob oder wann, unter welchen herbeizuführenden Umständen wir also die Handlungen einsetzen müssen, um die näheren und fernerer Mittel herzustellen, die endlich diesem Bedürfnis dienen - darüber darf das Bedürfnis gerade dann nicht entscheiden, wenn es befriedigt werden soll" (M 335). Die Befriedigung hängt ab vom Sacherfolg und der Sacherfolg stellt sich nur ein, wenn die Handlungen den Tatsachen der Welt entsprechen. Erst dadurch werden die Dinge der Außenwelt zu Objekten, kommt es zu einer Trennung von objektiv und subjektiv, während für das Tier alles subjektiv bleibt. Im Hiatus von Antrieb und Handlung erst wird die (subjektive) Umwelt zur (objektiven) Welt. Das ist gemeint mit Gehlens Satz, nur der Mensch hat Welt.

Man muss sich diesen Vorgang in aller Deutlichkeit vor Augen führen. Die Ausweitung der Umwelt zur Welt ist kein in erster Linie sensorischer Vorgang, sondern spielt sich auf der

Antriebsebene ab. Das letzte Ziel eines Tieres besteht darin, einen Antrieb zu befriedigen. Die Natur hat den Tieren alle dazu erforderlichen Mittel in Form von Instinkten mitgegeben. Sie hat darüber hinaus verschiedene Formen des Lernens entwickelt, die dazu dienen, einen aktuellen Antrieb immer sicherer seiner Befriedigung zuzuführen. Alles Verhalten des Tieres, einschließlich des erlernten, wird von den Antrieben beherrscht. Bei aller Variabilität und Lernfähigkeit bleibt das Tier an ein fixiertes, vorgegebenes Ziel gebunden, das in Frage zu stellen nicht in seiner Macht steht. Das Tier ist die Marionette seiner Triebe. Im Gegensatz dazu hat der Mensch die tierische Sicherheit des Überlebens verloren. Die Antriebe sind ihm (in entdifferenzierter Form) vorhanden geblieben, doch sie sind orientierungslos. Triebhaft zu handeln wie ein Tier, wäre also für den Menschen fatal. Er muss die Bedingungen der Bedürfnisbefriedigung selbst herbeiführen und dazu dem Antrieb seine beherrschende Stellung nehmen. Statt die Welt nach den Wünschen der Antriebe zu formen, muss der Mensch seine Antriebe nach den Gegebenheiten der Welt formen. Nicht mehr die Antriebe sagen, was zu tun ist, sondern die Antriebe müssen sich nach der Sache richten, nach den Sachgesetzmäßigkeiten der Welt. Diese stehen nun im Mittelpunkt des Interesses, an ihnen haben sich die Antriebe zu orientieren, nach ihnen sind sie zu orientieren, wenn sie befriedigt werden wollen. Man hat dies die kopernikanische Wende in unserem Antriebssystem genannt (Bischof 1989, 542).

Der Mensch geht also nicht mit fixen Antrieben an die Welt heran, sondern er nimmt die Welt in sein Antriebssystem hinein und formt es danach um. Er muss sich an der Welt der Zwecke orientieren (M 354), er muss die Außenwelt in sich hineinwachsen lassen (M 342). Gehlen spricht auch von einer Versachlichung der Triebe (US 65). Ein versachlichter Antrieb ist gerade nicht mehr triebhaft. Als triebhaft werden im allgemeinen Handlungen bezeichnet, die sich in ihrer Ausführung der rationalen Kontrolle entziehen (M 331). Zum einen sind das reine Reaktionshandlungen, z.B. Affektausbrüche oder Kurzschlusshandlungen. Zum anderen sind dazu Handlungen zu rechnen, die völlig enthemmt, ohne jede Kontrolle ablaufen, etwa der Mord eines Ausgehungerten oder sexuelle Exzesse eines Gefangenen. Letzteres sind Notsituationen, die man mit der Leerlaufhandlung bei Tieren vergleichen könnte, bei denen der innere Druck so hoch ist, dass ein Verhalten in triebhaft sinnloser Weise abläuft. Unter normalen Umständen jedoch strebt der Mensch danach, "sein Nahrungs- und Geschlechtsleben *nicht* in 'triebhafter' Weise zu befriedigen, sondern in irgendwie geordneter und 'eingefasster' " (M 331). Er strebt danach, seine Antriebsenergie in geregelte, an den Sachen orientierte Bahnen fließen zu lassen. Als triebhaft werden des weiteren Handlungen angesehen, die sich sozusagen verselbstständigt haben, die der Einzelne nicht mehr unter

Kontrolle hat, aber nicht nur situativ, wie die oben genannten, sondern als Dauerphänomen. Gehlen nennt den Trieb zum Luxus trotz der Einsicht in die begrenzten Mittel. Solche Handlungsweisen werden mindestens als unzweckmäßig, wenn nicht gar als moralisch falsch empfunden. Die Wertung solcher Triebhandlungen als negativ zeigt, wie sehr wir darauf bedacht sind, unsere Antriebe zu formieren und eben nicht einfach laufen zu lassen. Menschliche Antriebe *sollen* nichts Triebhaftes mehr an sich haben. Der Mensch ist sich seiner Antriebe bewusst und nimmt ihnen gerade dadurch ihre Triebhaftigkeit.

Die Instinktresiduen äußern sich zunächst nur in Form eines "elementaren gefühlsbetonten Drangzustand" (A 112), ohne den Weg und die Objekte zu ihrer Befriedigung zu kennen. Das gilt selbst für die primären Bedürfnisse wie etwa den Hunger. "Beim kleinen Kinde ist Hunger ein ungedeuteter, bildloser, als Unlust und Unruhe mit planloser Ausdrucksmotorik einhergehender Zustand, ein Gesamtzustand. Er findet seine Erfüllung wie durch einen Deus ex machina von außen her - die Milchflasche nähert sich. Sie, als mit allen Sinnen zugleich wahrgenommener Gegenstand, orientiert künftig das Bedürfnis, wahrscheinlich durch einen Vorgang der 'Prägung', einer auch bei Tieren beobachteten, bloß über die Sinne laufenden und von vermittelnden Handlungen unabhängigen Außenbesetzung von Instinkten im frühesten Alter" (US 73). Das gestaltlose Hungergefühl wird durch bestimmte Erfüllungsobjekte befriedigt wie die Milchflasche und später andere Nahrung. Das Kind lernt außerdem, durch welche Verhaltensweisen man sich diese Befriedigungsobjekte verschaffen kann. Auf diese Weise wird das ursprünglich ungedeutete Bedürfnis orientiert, es wird mit Objekten und Verhaltensweisen assoziiert. "Erst jetzt, durch das zugeordnete Verhalten hindurch, ist das Bedürfnis mit einem Richtungsbild des Erfüllungsobjektes besetzt und zugleich auf einen einseitigen Inhalt eingegrenzt" (US 73). Gehlen nennt diesen Vorgang Orientierung oder Bildbesetzung der Bedürfnisse.

Diese Orientierung des Bedürfnisses geschieht also von außen her, die Nahrungsmittel, die Verhaltensweisen werden dem Kind beigebracht. Die Orientierung ist kulturell vermittelt, die Bedürfnisse sind "eingekleidet in die Kostüme der Zeit und der Gesellschaft" (M 347). Man braucht sich nur vor Augen zu halten, was in anderen Kulturen alles als Nahrungsmittel oder gar Delikatesse gilt, um sich klar zu machen, wie sehr unsere Nahrung, unsere Vorliebe oder Abscheu vor bestimmten Nahrungsmitteln kulturell geprägt ist. In anderen Ländern wird Käse als verfaulte Milch angesehen, verfaulte Eier dagegen als köstliche Delikatesse. Was uns als Hochgenuss erscheint, kann woanders mit Ekel verbunden sein und umgekehrt. Selbst der menschliche Sexualtrieb ist biologisch unbestimmt, mit keinem bestimmten Objekt oder keinem bestimmten Handeln assoziiert, wie es gerade Freud gezeigt hat und die sexuellen

Perversionen (heute Paraphilien genannt) belegen. Personen ohne jede Sexualaufklärung wissen bei den ersten pubertären Veränderungen nicht, was mit ihnen vor sich geht. "Dass es etwas wie einen Sexualtrieb und einen 'normalen', organisch repräsentierten Weg seiner Befriedigung gibt, ist klar, aber ebenso auch, dass selbst dieser Weg erlernt werden muss" (GA4 227). Auch die Sexualität ist kulturell vermittelt und was dem einen als natürlich erscheint, wird der andere als pervers empfinden. In der griechischen Antike wurde die Homosexualität bisweilen staatlich gefördert (z.B. in Sparta), auch war das Abhalten von gymnastischen Übungen in voller Nacktheit normal. Beides erscheint uns heutzutage als abnorm. Es gibt nicht das richtige, das "natürliche" sexuelle Verhalten. Selbst das Gefühl zum eigenen Körper, zu Scham und Nacktheit sind erlernt und keineswegs natürlich. Was richtig ist und als natürlich empfunden wird, ist nicht angeboren, sondern wird von der Gesellschaft definiert.

Die Bildbesetzung oder Orientierung eines Antriebes besteht, in ethologischen Begriffen gesprochen, im Erlernen von Schlüsselreizen, auf die in Zukunft reagiert wird. Der Antrieb, ein anfangs nur ungestalteter Drang, wird "auslösbar gemacht" (US 74). Die Antriebe der Tiere sind von Anfang an orientiert oder sie erlernen diese im frühesten Alter durch den Vorgang der Prägung. Dagegen sind die weltoffenen menschlichen Antriebe nicht schon primär auf Reize ausgerichtet, sie werden erst sekundär mit Reizen besetzt. Die Besetzung ist kein passiver Vorgang, sondern geschieht durch aktives Handeln, schon beim Kleinkind. *"Es ist also immer irgendeine Art von Handlung, an der unsere Bedürfnisse sich entwickeln und in den Aggregatzustand der Faßlichkeit, Orientiertheit und Zielbewusstheit übergehen"* (M 342, im Original kursiv). Erst im Tun werden dem Menschen seine Bedürfnisse qualitativ deutlich, werden zu bestimmten, inhaltsbesetzten, orientierten Antrieben. Gehlen nennt dies auch "das 'Auskrystallisieren' des gestaltlosen Antriebsdrucks in ausschließende Bilder, in orientierte und wirkliche Bedürfnisse" (M 343).

Erste Aufgabe der Selbstformierung: die Hemmung

Die notwendige Ausrichtung der Antriebe an der Welt beinhaltet mehrere Aufgaben der Selbstformierung. Die erste betrifft die eben erläuterte der Orientierung oder Bildbesetzung der Antriebe. Die zweite betrifft die Formierung der Antriebsenergie und zerfällt wiederum in zwei Aufgaben: den Aufbau von Hemmungen und die Entwicklung von Dauerinteressen. Hinsichtlich des ersten Teils, des Aufbaus von Hemmungen, schließt sich Gehlen eng an Freud an: Ein Teil der Energie der Antriebe wird eingesetzt, um einen anderen Teil zu

hemmen (M 334). Im Tierreich hemmt ein Antrieb den anderen, denn die Ausführung von zwei Instinkthandlungen zur selben Zeit ist nicht möglich. Es setzt sich von Sekunde zu Sekunde immer nur ein Antrieb durch und hemmt dadurch die anderen. Beim Menschen dagegen ist es wegen der Bewusstheit der Antriebe zu einer entscheidenden Veränderung gekommen. Beim Menschen können auch virtuelle Bedürfnisse Hemmungen auslösen. Virtuelle Bedürfnisse sind solche der Zukunft, Bedürfnisse, die keine aktuelle Handlungsbereitschaft besitzen, aber dennoch in der Entscheidung darüber, welches Ziel verfolgt und welches gehemmt wird, wie aktuell vorhandene Bedürfnisse behandelt werden. Gehlen drückt das in dem mehrfach verwendeten Zitat von Thomas Hobbes aus, das den Menschen schon der künftige Hunger hungrig macht (M 51, M 327, AS 115). Der Mensch, auch wenn er sein Hungerbedürfnis gerade gesättigt hat, weiß im Gegensatz zum Tier, dass dieses Bedürfnis auch morgen und jeden Tag erneut wieder auftreten wird und dass er bereits in der Gegenwart Maßnahmen treffen muss, die eine gesicherte Befriedigung garantieren, wenn er sie nicht dem Zufall überlassen will. Er wird also ein weniger dringendes Bedürfnis zurückstellen (hemmen) und stattdessen sich zur Jagd aufmachen oder den Acker bestellen oder zur Arbeit gehen, selbst wenn die Befriedigung eines anderen aktuellen Bedürfnisses wesentlich mehr Lust verspricht. Denn er weiß, dass die Nichtbefriedigung des zukünftigen Hungers viel mehr Unlust mit sich bringt als die aktuelle, möglicherweise unlustvolle Vorarbeit (Feld bestellen, arbeiten) jemals bringen kann. Dieses Wissen fließt in die aktuelle Entscheidung mit ein und daher kann Gehlen sagen: "Bewusste Antriebe sind gehemmte Antriebe, gehemmt wahrscheinlich durch eine Vielzahl virtueller anderer" (M 360). Dabei soll die Formulierung von der Abwägung nach Lust und Unlust nicht so verstanden werden, der Mensch wäre nur ein rein hedonistisch kalkulierendes Wesen. Sicher verläuft der Prozess in vielen Fällen so. Aber neben den eigenen virtuellen Bedürfnissen, zu deren Gunsten zu entscheiden einem persönlich in der Zukunft Nutzen bringen wird, kann eine Entscheidung auch von altruistischen oder ideellen Überlegungen beeinflusst sein, d.h. in der Gegenwart zu Hemmungen von aktuellen Bedürfnissen führen, die zukünftig nicht einem persönlich, sondern einer anderen Person oder einer Sache von Nutzen sind.

Diese Kenntnis zukünftiger Bedürfnisse spiegelt sich auch im unterschiedlichen Umgang mit Werkzeugen bei Mensch und Tier. Tiere benutzen Werkzeuge, sie stellen sogar Werkzeuge her⁴⁶. Schimpansen etwa machen sich einen Ast zurecht, den sie wie eine Art Angel benutzen,

⁴⁶ Dass Tiere, insbesondere Menschenaffen, auch Werkzeuge herstellen, scheint Gehlen nicht bewusst zu sein, jedenfalls hält er die Werkzeugherstellung für ein Privileg des Menschen (M 64, US 11). Dies mag daran liegen, dass die Freilandforschung an Menschenaffen damals gerade erst ihren Anfang nahm.

um damit in Termitenbauten nach den Insekten zu stöbern (Franck 1985, 214). Ist jedoch der aktuelle Antrieb Hunger gesättigt, dann verliert der Ast seine Funktion als Werkzeug, d.h. er wird uninteressant und weggeworfen (M 51). Ein Schimpanse weiß nicht, dass er morgen wieder Hunger haben wird und er den Ast erneut als Angel einsetzen könnte. Ein Gegenstand hat die Funktion eines Werkzeuges immer nur während der Dauer des aktuellen Antriebes, danach wird er wieder zu einem bloßen Gegenstand. Trotz seiner Intelligenz, die ihm dazu verhilft, mit ganz neuen Mitteln an erstrebte Dinge zu gelangen, werden die Mittel mit der Erreichung des Zieles wertlos. Denn Schimpansen haben keine Metarepräsentation ihrer eigenen Bedürfnisse, keine, wie vorhin gesagt, "theory of mind".

Praktisch nun vollzieht sich die Hemmungsleistung, indem der menschliche Antriebsüberschuss dazu verwendet wird, Hemmungen gegen aktuelle Jetztbefriedigungen aufzubauen. Da der Mensch nach Gehlen einen Überschuss an Antriebsenergie besitzt, neigt jeder Antrieb zur Triebhaftigkeit, zur "Ausweitung seines Triebraumes" (M 344) auf Kosten anderer. Die Hemmung eines Antriebs, seine Einpassung in ein stabiles Gefüge, ist daher eine notwendige Aufgabe, da der Mensch seine Antriebe ja nicht einseitig, sondern vielseitig aufbauen muss. Im Aufbau von Hemmungen werden somit zwei Aufgaben gleichzeitig geleistet: ein Antrieb wird formiert und der Antriebsüberschuss wird verarbeitet.

Zweite Aufgabe der Selbstformierung: die Ausbildung von Dauerinteressen

Die komplementäre Aufgabe zur Hemmung störender Jetztantriebe ist die Besetzung von Objekten und von Handlungen mit Antriebsenergie. Gehlen übernimmt hier Freuds Idee von der Libido-Besetzung fast beliebiger Inhalte und Akte. Da die Befriedigung eines Bedürfnisses oft über viele Zwischenschritte verläuft, besondere vorbereitende Tätigkeiten oder die Herstellung bestimmter Mittel erfordert, müssen die Interessen sich auch auf diese Mittel und Tätigkeiten selbst richten. Der Antrieb des Hungers muss die nötigen Vorarbeiten seiner Befriedigung mit einschließen: jagen, fischen, Boden pflügen, säen, ernten bzw. die Herstellung und Wartung der nötigen Mittel wie Waffen, Fallen, Netze, Boote, Pflüge, Hacken, Sensen usw. Und so wie die Umweltverhältnisse sich ändern können, muss auch die Antriebsbesetzung mitvariieren (M 354). Wenn ein neues Mittel oder ein neuer Weg erforderlich wird, muss die Antriebsenergie verschoben werden können.

Bestimmte unwandelbare Dauerbedürfnisse, wie insbesondere das nach Nahrung, gebieten eine Dauerbesetzung der vielen erforderlichen Tätigkeiten und der Hemmung anderer, störender Tätigkeiten. Eine stetige Befriedigung durch die Außenwelt verlangt auf der Innen-

seite die Ausbildung orientierter Dauerinteressen, die Gehlen auch als "innere Invarianten" (M 56) bezeichnet. Das Dauerinteresse an bestimmten vorarbeitenden Tätigkeiten muss selbst zu einem Bedürfnis werden, wenn die Befriedigung des Endzieles in stabilen und dauerhaften Bahnen verlaufen soll. "Die Bedürfnisse elementarer Art, die bloßen Minimumsbedürfnisse der Abhilfe physischer Not, müssen erweitert werden können zu Bedürfnissen nach den Mitteln dazu und nach den Mitteln dieser Mittel, also vereindeutigte und intelligente *Sachinteressen* werden: die Bedürfnisse müssen den Handlungen *nachwachsen*, ganz eindeutige Umstände enthalten und die sachumgehenden Tätigkeiten mit umfassen" (M 52). Die Mittel für einen Zweck müssen beim Menschen selbst zum Zweck werden können. Dieser Prozess der Mittelbarmachung der Befriedigung kann sich unendlich verfeinern und spezialisieren, wie es gerade die moderne Gesellschaft mit ihren tausenden von unterschiedlichen Tätigkeiten zeigt, die alle mit Interesse getan werden müssen, wenn das Gesamtsystem bestehen soll. Möglich macht diese Auffächerung der Mittel die potentielle Antriebsbesetzung schlechterdings aller menschlicher Tätigkeitsarten, "von der Philosophie bis zur Kopfjägerei" (M 330). So wie jede nur denkbare Handlung gehemmt werden kann, kann auch jede denkbare Handlung mit Antriebsenergie besetzt werden und auf diese Weise zu einem Antrieb *werden*, der von angeborenen Antrieben nicht zu unterscheiden ist. Eine Handlung mit Antriebsenergie besetzen heißt, sie zu einem eigenen, verselbständigten Bedürfnis zu machen. Dauerinteressen sind zu einem Bedürfnis gewordene Interessen, eben nachgewachsene Bedürfnisse. Eine solche Tätigkeit ist dann nicht einfach jederzeit rücknehmbar, wie eine bloße Vorstellung, ein Einfall, sondern es entsteht eine "schlechthin objektive Einrichtung" (US 76). Die Tätigkeit wird dann nicht aus einer bloßen Überlegung heraus vollzogen, etwa weil sie ein unentbehrlicher Zwischenschritt für einen bestimmten Zweck ist, sondern weil sie zu einem eigenen Bedürfnis geworden ist. Sie ist "drangbesetzt" und hat einen eigenen "Sättigungswert" (M 330). In ihrer Ausführung findet der Handelnde Befriedigung.

Die Besetzung eines Gegenstandes mit Antriebsenergie ermöglicht erst kulturelle Arbeitsteilung. Denn hochspezialisierte Werkzeuge wie exakt bearbeitete Steinklingen, wie Speere, Pfeil und Bogen setzen ein Dauerinteresse mit einem selbstständig gewordenen Antrieb voraus, um bei der Arbeit auszuharren. Gehlen nennt dies auch die Verlagerung des Antriebsmoments in den Gegenstand (US 67). Die Tätigkeit ist hier ein Mittel, das einem Zweck dient, dem der Herstellung des Werkzeugs. Es kann nun zu dem interessanten Phänomen kommen, dass die Tätigkeit nicht mehr wegen des Zwecks ausgeführt wird, sondern Selbstzweck wird. Gehlen nennt dies die "Trennung von Motiv und Zweck" (US 31), d.h. das ursprüngliche Motiv und der ursprüngliche Zweck werden in den Hintergrund

geschoben und die Handlung bzw. der Gegenstand selbst treten in den Mittelpunkt des Interesses. So wenn der Herstellungsprozess (die benötigten Materialien, die Technik der Handhabung) zum Thema der Aufmerksamkeit wird. Das kann dann zu einer Optimierung des Herstellungsprozesses führen, es kann aber auch darüber hinaus und unter Einsatz der Phantasie etwas ganz neues entstehen, das mit dem ursprünglichen Zweck nichts mehr zu tun hat, sich aber sekundär als zweckmäßig erweisen kann.

Nachgewachsene Bedürfnisse können so stabil und automatisch sein, dass sie von außen wie auch von innen her, also subjektiv, als natürliche Antriebe erscheinen, obwohl sie erlernte Handlungen sind. Sie sind, wie Gehlen sagt, "sekundär triebhaft" (M 353). Es ist daher unmöglich, eine klare Unterscheidung zwischen unmittelbar biologisch zweckmäßiger Handlung und entfernter und vermittelter Handlung zu treffen. Es gibt keine sinnvolle Grenze zwischen primären und sekundären Bedürfnissen (M 336), denn beide sind drangbesetzt, werden aus innerem Antrieb heraus getan. Der Mensch "gestattet es, dass bestimmte Bedürfnisse in ihm sich umsetzen und sich durch ihn in der Welt ausbreiten, bis sie Interessen an ganz speziellen, auf einzelne Tatsachen gehende Handlungen sind" (M 336). Es gibt im Menschen keine fertigen Antriebe, sondern sie müssen sich entwickeln, an die Welt anpassen und sich erst zu stabilen Gefügen verfestigen. Gehlen kann daher die Ausdrücke Antrieb, Bedürfnis und Interesse gleichbedeutend verwenden (M 333).

Von den Begriffen Bedürfnis und Interesse zu unterscheiden sind die Begriffe Gewohnheit und Trieb. Erstere bezeichnen das Was einer Handlung, zweitere das Wie. Jeder Antrieb des Menschen, sagt Gehlen, ob primär oder sekundär, hat die Neigung, triebhaft zu werden (M 344). Umgekehrt heißt dies, dass kein Antrieb an sich triebhaft ist. Wir spüren zwar so etwas wie Drangzustände in uns, auch von durchaus unterschiedlicher Intensität, aber sie treiben uns nicht automatisch zu einer Handlung, schon allein deshalb nicht, weil sie erst orientiert werden müssen, bevor eine sinnvolle Handlung möglich ist. Doch auch ein orientierter Antrieb ist kein Trieb, sondern unterliegt immer der Stellungnahme. Erst wenn er zugelassen ist, fließt sozusagen die Antriebsenergie in ihn ein. Und bei jeder weiteren Handlung wiederholt sich diese Stellungnahme. Die Antriebsenergie ist prinzipiell jederzeit rücknehmbar, selbst für so basale Antriebe wie den Hunger. Ein Trieb ist nun eine Handlung, die der Stellungnahme mehr oder minder entglitten ist. Triebhaft meint hier nicht eine triebhaft-unkontrollierte Ausführung einer Handlung, wie es in der triebhaften Befriedigung von Hunger geschieht oder bei einer Handlung im Affekt. Mit triebhaft ist eine Handlung gemeint, die wie unter Zwang immer wieder getan wird, selbst dann wenn sie spürbar negative Folgen nach sich zieht. Der Betreffende sagt dann, dass er "dagegen nichts tun

könne", dass es ihn treibt, auch wider besseres Wissen. *Jede* Handlung kann zu einem Trieb werden. Gehlen bringt als Beispiel einen triebhaften Hang zur Großsprecherei, obwohl der Betreffende weiß, dass dies von der Umgebung durchschaut wird oder den schon erwähnten Trieb zum Luxus trotz Einsicht in die begrenzten Mittel (M 331). Der Übergang von einer Gewohnheit zu einem Trieb ist fließend. Ob eine Marotte zu der einen oder anderen Seite zu zählen ist, kann nur am konkreten Einzelfall beantwortet werden. Bei Zwangshandlungen (Putzzwang, Waschzwang, Kleptomanie) dagegen ist die unkontrollierbare Triebhaftigkeit offensichtlich.

Triebe sind also keineswegs mit Antrieben zu verwechseln. Jeder Antrieb (jedes primäre oder sekundäre Bedürfnis, jedes zufällige Interesse) kann zum Trieb werden. Doch sind solche Triebe nur sekundär triebhaft, denn sie sind ja nicht angeboren, sondern entstanden. Der Einzelne hat es zugelassen, dass sie sich in ihm ausbilden, dass die Antriebsbesetzung von Handlungen sich seiner willentlichen Kontrolle entzogen hat. Dies ist aber eine Fehlentwicklung, die nicht passieren soll. Die richtige Entwicklung eines Antriebs oder Interesses ist die zu einer Gewohnheit. Die Gewohnheit ist ein Automatismus, der ähnlich einem Instinkt wie von selbst abläuft. Der Zufluss von Antriebsenergie geschieht automatisch, d.h. es ist nicht immer wieder erneut ein Motivierungsaufwand nötig. Die Gewohnheit steht da, wo bei den Tieren die Instinkthandlung steht, Gehlen spricht daher auch von einem "erworbenen Instinkt" (M 375). Sie ist jedoch ein erlernter Automatismus und bleibt der prinzipiellen Stellungnahme unterworfen. Gewohnheiten auszubilden, ist für das weltoffene Wesen Mensch eine innere Notwendigkeit. "Jede einzelne Gewohnheit kann vom Bewusstsein her gesehen etwas Zufälliges haben, was auch anders denkbar wäre; aber die Gewohnheit, Gewohnheiten anzunehmen und einzuverleiben, also eine Haltung aufzubauen, ist physisch erzwungen, andernfalls man mit Zerrüttung des Nervensystems bezahlt" (M 374). Gewohnheiten gibt es im privaten Bereich, z.B. bestimmte eingewöhnte Abläufe, Gewohnheiten sind aber auch der Unterbau von Institutionen, sozusagen das subjektive Pendant der überindividuellen Institutionen. "Der Bestand einer jeden Institution ist nur dann gesichert, wenn ein solcher Unterbau gewohnheitsmäßigen, auf Außensteuerung abgestellten Verhaltens vorhanden ist" (US 24).

Gewohnheiten bedeuten eine enorme Entlastung. Das gilt schon auf der rein privaten Ebene, denn funktionierende Routinen und Abläufe des täglichen Lebens geben Energien frei, die für andere Tätigkeiten einsetzbar ist. Noch stärker ist das für den sozialen Bereich der Fall, für die im alltäglichen Miteinander geltenden sozialen Gewohnheiten oder Konventionen. Diese entlasten die Menschen zum einen von der Unsicherheit im Umgang miteinander, sie

erzeugen eine " 'bienfaisante certitude', eine wohltätige Fraglosigkeit und Sicherheit" (A 72). Denn im Handeln nach Konventionen ist der einzelne als individuelle Person austauschbar, z.B. der Ober im Restaurant, dessen individuellen Eigenschaften irrelevant sind. Man verhält sich nach stereotypen Mustern, die von jedem gleich ausgeführt werden, so dass der Kontakt mit jedem Gegenüber funktioniert, da die gegenseitigen Verhaltenserwartungen festgelegt sind. Die zweite Entlastung betrifft den Handelnden selbst. Die Gewohnheiten des sozialen Miteinanders entheben ihn davon, Grundsatzentscheidungen zu fällen. Eine bestimmte Sache ist so oder so geregelt und die Frage nach dem tieferen Grund stellt sich nicht. "In Traditionen des Verhaltens, des Wertens und Geltenlassens werden doch ... Fundamente gelegt, die man nicht dauernd in Frage stellen muss, die keine Entscheidungszumutungen stellen, weil sie habitualisiert sind" (A 64). Der gewohnheitsmäßige Ablauf eines Tuns entlastet von der immer wiederkehrenden Frage des Wie und des Warum.

Die innere Außenwelt

Rekapitulieren wir kurz das bisher Gesagte: Die menschlichen Antriebe sind primär nur Dränge, wenn auch durchaus qualitativ verschieden (Instinktresiduen). Daraus müssen in einem langen Prozess geformte Antriebe *gemacht* werden. Sie müssen zum einen mit Reizen, zum anderen mit Antriebsenergie besetzt werden. Beides haben sie nicht primär, sondern eben nur sekundär. Triebe in einem primären Sinne gibt es bei Gehlen nicht und deswegen lehnt er ja alle Theorien ab, in denen der Trieb eine autonome, determinierende Größe ist, und nicht selbst formbar. Aber nicht nur die Antriebe des Menschen, auch seine Bewegungen, auch seine Wahrnehmungen sind, wie gezeigt, von der Umwelt geformt. Das ganze Innere des Menschen ist unfertig, plastisch,entwicklungsfähig und entwicklungsbedürftig. Die gesamte Innenwelt ist nicht erste, sondern "zweite Natur" (M 348).

Das Innenleben des Menschen ist nichts, was man a priori, unabhängig von der Situation, in der er lebt, darstellen könnte. Das menschliche Innere ist Ergebnis der Auseinandersetzung mit der je gegebenen Umwelt. Unser Inneres spiegelt die Außenwelt, es enthält die von der Kultur geforderten Bewegungen, Wahrnehmungsweisen, Dauerinteressen und Verhaltensfiguren. Das Innere ist nach innen verlagerte Außenwelt oder wie Gehlen mit einem Zitat von Novalis sagt, "innere Außenwelt" (M 259, M 345, US 76). Selbst die Bezeichnungen für unsere Innenwelt entnehmen wir Bildern der Außenwelt: hoch-herzig, tief-sinnig, verschlossen, überströmend, gespannt, erschüttert, anziehend, entbrannt. Das sind nur einige der Beispiele, die Gehlen in Anlehnung an Klages nennt (M 259), mit denen wir das Innere mit

Geschehnissen der äußeren Welt beschreiben. "Angleichung der inneren und äußeren Welt bedeutet daher, dass wir durch und durch die innere Welt nach der äußeren und die äußere nach der inneren interpretieren, weil wir beide nur in gegenseitiger Interpolation erleben" (M 260).

Die Gesamtheit des von der Außenwelt geprägten Inneren ist der Habitus. In seinem Buch *Über den Prozess der Zivilisation* hat Norbert Elias solche Prägungen für den Bereich Tischsitten und Hygiene aufgezeigt. War es früher allgemein üblich, mit den Fingern zu essen, die Essensreste auf den Boden zu schmeißen und sich ins Tischtuch zu schnäuzen, so würden wir heute auf solche Verhaltensweisen mit tiefstem Abscheu reagieren. Über die Jahrhunderte, so Elias, hat ein Prozess der zunehmenden körperlichen Distanzierung, der Selbstkontrolle stattgefunden. Für uns ist es selbstverständlich, mit Messer und Gabel zu essen, nicht zu rülpsen und zu schlürfen und sich beim Husten die Hand vor den Mund zu halten. Diese Verhaltensweisen oder sozialen Konventionen sind für uns vollkommen natürlich, sie sind uns "in Fleisch und Blut übergegangen". Und das ist wörtlich gemeint: Die gesellschaftlich geltenden Normen werden in den Körper eingeschrieben, ein-verleibt. Vom ersten Tag des Lebens an wird der Mensch zu bestimmten Verhaltensweisen angehalten, die er sich in einem jahrelangen Prozess der Gewöhnung aneignet. Man muss sich nur ansehen, wie lange es dauert, bis Kinder am Tisch ordentlich aufrecht sitzen. Diese Körperhaltung ist keineswegs natürlich, sie wird erlernt. Ebenso werden die Formen der Wahrnehmung, des Riechens und Schmeckens (was man isst und was nicht), des Sehens, Fühlens und Denkens geprägt. Die Umwelt des Menschen, seine Kultur, sein Milieu werden in seinen Körper inkorporiert. "Die Forderungen des Berufs und der Familie, des Staates und irgendwelcher Verbände regeln uns nicht nur in unserem Verhalten ein, sie greifen bis in unsere Wertgefühle und Willensentschlüsse durch" (A 71). Der Habitus entsteht nicht durch bewusstes Lernen, sondern durch Prozesse der Nachahmung vorgegebener Verhaltensweisen. Einmal erworben stellen die habituellen Handlungsanweisungen ein ziemlich stabiles Haltungsgefüge dar, das nur noch schwer revidierbar ist. Der Körper speichert die erworbenen Praktiken. Aufgrund dieser Körperlichkeit sind sie oft gar nicht bewusst und einer Reflexion schwer zugänglich. Der Habitus stellt zwar ein Wissen dar, eine Form praktischen Handlungswissens, aber keines, das explizit bewusst wäre. So wird der Habitus als völlig selbstverständlich und natürlich erlebt. "Die in einer bestimmten Gesellschaft entwickelten kulturellen Verhaltensweisen, Denk- und Anschauungsarten, Reaktionsformen usw. erscheinen den darin Aufgewachsenen als 'natürlich', abweichende dagegen erscheinen als lächerlich, ungehörig oder verwerflich" (A 84).

Das Ergebnis dieses ganzen, Jahrzehnte dauernden Prozesses der Formierung ist die Herausbildung eines Charakters. Ein Charakter ist für Gehlen ein "Haltungsgefüge aus übernommenen, angepassten oder abgestoßenen, aber immer verwerteten Antrieben, die man tätig aneinander und an der Welt orientiert hat" (M 373). Am Ende steht also ein Wesen der Zucht mit stabilen Gewohnheiten und Haltungen, eine Person mit einem festen Habitus. Gehlen geht sogar noch einen Schritt darüber hinaus und sagt, dass wir neben dem Aufbau eines stabilen Charakters auch für das ordentliche Funktionieren unserer vitalen Basis, der nur indirekt beeinflussbaren physiologischen Abläufe des Körpers, verantwortlich sind. Denn auch die vegetativen Schichten sind betroffen von dem, was man tut oder nicht tut, im Handeln durchhält oder vernachlässigt und was man an Bedürfnissen in sich großzieht (M 370). Und so sind auch unsere vitalen Möglichkeiten, unsere Spannkraft, Ermüdbarkeit, das Tempo der Abläufe ein Ergebnis unserer Selbstzucht. "Die Formierung und geordnete Beanspruchung der Antriebe hat eine tiefe versehrende oder züchtende Rückwirkung auf die vitalen Schichten des Menschen, so dass ... *beim Menschen die Physis zur Aufgabe wird*" (M 362).

Den Begriff Charakter verwendet Gehlen wertneutral, er soll einfach das erworbene stabil gewordene Haltungsgefüge beschreiben. Die Charakterformung kann gelingen, sie kann aber auch misslingen: "Es entstehen so, auf dieser Stufe der Unwirklichkeit, alle Erscheinungen des kleinen und feigen, berechneten, absichtlichen Alltagslebens: der hysterische Charakter gehört hierher, der Vorsichtige und Vorsorgende, der Kleinliche und Zerstreute, der sich in Gewohnheiten erschöpft, der Misstrauische, der Phantast, der ewig Potentielle mit allen Übergängen ins verbummelte Genie, der Projektenmacher und anschlägige Kopf samt dem ganzen Heer der Eitlen und Ehrgeizigen, dazu der Ideologe, mit 'Prinzipien', die ihm die Realität ersetzen müssen, kurz: ein kaum zu übersehender Prozentsatz der Menschen hat hier ihren essentiellen Ort" (GA1 197). Diese Negativcharaktere stehen, wie Gehlen sagt, "auf der Stufe der Unwirklichkeit", d.h. sie stehen nicht im "wirklichen" Leben. Sie führen das Leben des "Man", wie es im Existentialismus heißt, des Unverbindlichen und Uneigentlichen, desjenigen, der die Aufgabe der Übernahme der eigenen Existenz, des eigenen Lebens nicht geleistet hat. In den späteren Schriften kommt zu diesen unwirklichen Charakteren noch der "subjektive" Charakter hinzu. Gehlen spricht meist nur vom "Subjektivismus". Auch die subjektiven Charaktere leben im Uneigentlichen, haben kein "wirkliches" Lebensmodell und so "kommen Charaktere zustande, die ihre Eigenschaften nur deshalb zu haben scheinen, weil sich kein Anlass fand, sie aufzugeben" (S 59). Zusätzlich zu den unwirklichen Charakteren, die sich in ihren Marotten verlieren und vor sich hinleben, zeichnet sich der Subjektivismus aus durch "eine Ichverhaftetheit derart, dass der einzelne *seine* zufälligen inneren Vereigenschaf-

tungen, *seine* gerade ihm zugewachsenen Überzeugungen und Gedanken und *seine* Gefühlsreaktionen ohne weiteres und unmittelbar so erlebt, als ob sie überpersönlich belangvoll wären" (A 74). Alle diese Charaktere leiden unter einer "Uferlosigkeit der Desorientierung" (A 74). Sie werden auf sich selbst zurückgeworfen, weil die Gesellschaft bzw. die Institutionen der Gegenwart ihnen keine Vorbilder mehr liefern, keinen sinnvollen Lebensplan mehr anzubieten vermögen.

Diesen Negativcharakteren stellt Gehlen die Persönlichkeit entgegen. Die Persönlichkeit ist derjenige Charakter, der etwas aus sich machen kann, sich produktiv realisieren kann. Der Begriff der Persönlichkeit "*cum emphasi*" verstanden ist "die eigentlich bewundernswerte Produktivität" (S 118). Gehlens Idealvorstellung des Charakters ist der Mensch, der produktiv tätig ist, nicht in einem ökonomischen Sinne von effektiv, sondern im Sinne von schöpferisch tätig. Eine solche Persönlichkeit zeichnet sich für Gehlen dadurch aus, dass sie "wirklich" ist, im wirklichen Leben steht, das Leben erfahren hat. Denn Leben hat bei Gehlen immer einen existentialistischen Aspekt. "Das menschliche Leben hat aber die paradoxe Eigenschaft, eingesetzt werden zu müssen" (US 258). Schon in seinen existentialistischen Frühschriften spricht er davon, dass "das Leben im Negativen sich erst gewinnen kann" (GA1 264), in Wagnis und in Gefahr. Später wird daraus die Umkehr der Antriebsrichtung, ein Verhalten, das auf Selbststeigerung abzielt, auf intensive Lebensführung, auch mit der Gefahr, tatsächlich Schaden zu nehmen, also ein Erlebnis, das in der durchrationalisierten Welt in einer "institutionalisierten" Form kaum mehr möglich ist. Dieses existentielle Motiv hält sich bis ins Spätwerk, wo er William James zitiert, dass kein Mann wahrhaft erzogen sei, "der nicht mit dem Gedanken an Selbstmord gespielt hat" (MH 77). Selbstfindung des "wirklichen" Lebens, des Ichs, so der Grundgedanke, gibt es nur, wenn das Ich sich entfremdet, sich selbst aufs Spiel setzt, das eigene Nichtsein erfährt. Nur so tritt man aus dem "Man" heraus.

Es gibt jedoch neben dem tatsächlichen Einsatz des eigenen Lebens auch eine weniger radikale Alternative der Selbstentfremdung und Selbstfindung, nämlich der Weg über die Institutionen. Daher kann Gehlen sagen: "Man kann anthropologisch den Begriff der Persönlichkeit nur im engsten Zusammenhang mit den Institutionen denken, die letzteren geben der Personqualität in einem anspruchsvollen Sinne überhaupt erst die Entwicklungschance" (A 72). Er gibt zwar durchaus zu, dass der Habitus, die Aufprägung der Außenwelt im Inneren, die Menschen begrenzt und vereinseitigt. Die Festlegung und Strukturierung der menschlichen Offenheit bedeutet natürlich den Ausschluss bestimmter anderer Möglichkeiten. *Omnis determinatio est negatio*. Doch ist erst auf der Basis dieser Festlegungen Entlastung möglich, Freigabe von Energien zum Aufbau höherer Leistungen. Höhere Fähigkeiten haben

einen Unterbau nötig, werden von diesem vorgeformt, sind aber dennoch unabhängig und können Neues hervorbringen. So sagt Gehlen, dass sich auf der Basis von Habitualisierungen der Sinn für Qualitätsunterschiede verfeinern, Bewegungsweisen und Denkschemata sich differenzieren können, ein "hohes gezüchtetes Können" (S 117) möglich wird. Der Habitus ist zum einen erzeugt, aber auch selbst erzeugend, er ist verfestigte Routine und eben deshalb selbst produktiv und gestaltend. Keineswegs ist der Habitus eine bloß verallgemeinernde, typisierende Struktur, eine bloße Anpassung, er bringt auch das Individuelle des Menschen, das ihn von anderen abhebt, hervor. "Wenn auch die Institutionen uns in gewisser Weise schematisieren, wenn sie mit unserem Verhalten auch unser Denken und Fühlen durchprägen und typisch machen, so zieht man doch gerade daraus die Energiereserven, um innerhalb seiner Umstände die Einmaligkeit darzustellen, d.h. ergiebig, erfinderisch, fruchtbar zu wirken" (A 72). Die Ausbildung einer solchen produktiven Persönlichkeit stellt für Gehlen die Voraussetzung eines gelungenen Lebens dar.

4.4. Folgerungen für das gute Leben

Charakter- und Persönlichkeitsbildung bezeichnet Gehlen als ethische Aufgabe. In der heutigen Diskussion zur Ethik geht man im Allgemeinen von drei verschiedenen Ethiktypen aus: die deontologische, die teleologische und die Tugendethik (Quante 2008). Beim deontologischen Typ liegt das moralisch richtige Handeln in der geforderten oder gesollten Handlung. Der Einzelne orientiert sich an vorgegebenen Normen, an Geboten und Verboten, die oft in der Form 'Du sollst' oder 'Du sollst nicht' vorliegen. Die Normen selbst sind abgeleitet aus einem Kriterium, das ihre moralische Richtigkeit verbürgt, z.B. der kategorische Imperativ: Richtig sind alle Handlungen, die verallgemeinerbar sind, die ohne logischen Widerspruch gewollt werden können. Die Normen gelten kategorisch, d.h. für alle Menschen und für alle vergleichbaren Fälle ohne Rücksicht auf die Neigungen und Wünsche des Handelnden. Das Gegenmodell dazu ist die teleologische Ethik. Hier ist die moralisch richtige Handlung diejenige, die zum Nutzen von jemand geschieht, entweder zu meinem eigenen Nutzen (Egoismus) oder zum größtmöglichen Nutzen der größtmöglichen Zahl (Utilitarismus). Das Kriterium für die Beurteilung der Richtigkeit einer Handlung ist daher die Maximierung des Nutzens, wobei es nicht um den unmittelbaren, sondern um den größtmöglichen Nutzen geht. Auch hier sind, zumindest beim Utilitarismus, dem einzelnen

Normen vorgegeben, die durchaus im Einzelfall die Einschränkung des individuellen Nutzens bedeuten können, aber im Allgemeinen den Nutzen des einzelnen befördern.

Man kann diese beiden Typen als Rechte- und Pflichtenethik bezeichnen, weil es hier um das Beachten von Handlungsvorschriften geht, die in einem Moralkodex oder in Moralprinzipien niedergelegt sind. Im Mittelpunkt steht das zwischenmenschliche Handeln, das geregelt werden soll. Entscheidend ist die Frage 'was soll ich tun?', 'was ist die objektiv richtige Handlung?' Die Differenz zwischen beiden liegt darin, dass bei der deontologischen Ethik das Gute im guten Willen des Handelnden liegt, bei der teleologischen Ethik in den guten Folgen der Handlung. Sie unterscheiden sich in der Frage, wie sie zu den individuellen Wünschen und Interessen, man könnte auch sagen zum Glück des einzelnen stehen: der Utilitarismus erkennt das Streben nach Glück als Grundlage der Moral an, die deontologische Moral verwirft es. Allerdings ist klar, dass der Begriff Glück hier in beiden Ethiktypen nicht mehr im antiken Sinne gebraucht wird als die gute Verfasstheit der Seele oder der gut geformte Charakter, sondern gleichbedeutend ist mit Nutzen oder Lust, die das eine mal akzeptiert, das andere mal verworfen wird. Man kann daher von einer Hedonisierung des Glücksbegriffs in der Neuzeit sprechen. Glück wird zu Glücksgefühl, zu Glückerlebnis bei der Befriedigung von Neigungen und Wünsche. Es geht bei beiden Typen der Ethik nicht um die Person des einzelnen, seinen Charakter oder seine Persönlichkeit, sondern nur darum, das, was jeweils als das Richtige angesehen wird, zu tun.

Dagegen bilden bei einer Tugendethik nicht Handlungsanweisungen das zentrale Element, sondern eben Tugenden. Der deutsche Begriff Tugend stammt von "taugen", d.h. Tugend ist Tauglichkeit, Tüchtigkeit. So wurde es auch schon in der Antike verstanden. Tugend hat, was die richtigen Eigenschaften besitzt, um seine Aufgabe zu erfüllen, sowohl bei Dingen wie bei Menschen. Auf den Menschen angewandt bedeutet es die richtigen Eigenschaften einer Person, die richtigen Charakterqualitäten und Lebenshaltungen. Der Begriff Tugend hat primär keine moralische Bedeutung, sondern im Mittelpunkt steht der einzelne Mensch und seine konkretes Leben. Einer Tugendethik geht es nicht in erster Linie um "richtige" Handlungen, sondern um die "richtige" Persönlichkeit, die in der Lage ist, die ihr gestellte Aufgabe zu erfüllen. Aber was ist diese Aufgabe? Nach Aristoteles ist es die vernunftgemäße Tätigkeit der Seele, denn dies ist es, was den Menschen vom Tier unterscheidet, was ihn menschlich macht. Sich seinem Wesen gemäß zu verhalten, führt zur Erlangung der Glückseligkeit. Nach der philosophischen Anthropologie besteht die Aufgabe des Menschen darin, sein Leben zu führen, etwas aus sich zu machen, da der Mensch ja ein offenes Wesen hat, das nicht schon von Geburt an festgelegt ist. Der Weg dazu sind Tugenden, also als erstrebens-

wert geltende Charaktereigenschaften. Nicht die Frage: 'was soll ich tun?' ist primär, sondern die Frage: 'wer will, wer soll ich sein?' Welche Persönlichkeit soll ich ausbilden? Ethik bedeutet daher Anweisungen zur Persönlichkeitsbildung und zur Lebensführung. Tugendethik ist Lebensführungscompetenz, sie gibt Orientierung, weniger hinsichtlich einzelner Handlungen, sondern als ein Ideal, welche Lebenshaltung zu entwickeln und auszubilden ist.

Nach Aristoteles besteht die Tugend aus dem richtigen Zusammenspiel des irrationalen und des rationalen Seelenteils, man könnte auch sagen, sie hat einen emotionalen und einen kognitiven Aspekt. Tugenden sind daher zum einen eine Formung der Antriebe und des Willens. Erreicht wird dies durch lange Einübung und Wiederholung, bis eine Handlung zur Gewohnheit wird. Bei dieser Einübung orientiert man sich an einem konkreten Vorbild, etwa, an Sokrates oder Jesus. Zum anderen gehört zur Tugend auch Überlegung, Durchdenken von Situationen, der Blick auf das ganze Leben, sowohl sachlich (Einbeziehung aller Lebensbereiche) wie zeitlich. Dieser gedankliche Teil, in der Antike Klugheit genannt, lenkt den Antrieb in die richtige Richtung. Klugheit bezieht sich auf die Entscheidung wie auf die Ausführung, sie ist Abwägen der Umstände und Auswahl der Mittel. Das wird so lange geübt, bis die Handlung quasi-automatisch, aber doch überlegt geschieht. Der Tugendhafte hat seine Antriebe im Griff, er handelt situationsgerecht. Was das jeweils genau ist, kann nicht im Vorhinein gesagt werden. Für Aristoteles ist die situationsangemessene Handlung die der Mitte zwischen den Extremen, denn in der Mitte liegt das Optimum, während die Extreme immer auch neben den Vorteilen große Nachteile mit sich bringen. Tugend ist daher diejenige Mitte, die die beste Leistung erbringt. Allgemein gesagt: Tugend heißt, sich zu bemühen, sein Bestes zu geben.

Gemäß dieser Einteilung der Ethiktypen vertritt Gehlen eine Tugendethik, keine Rechte- und Pflichtenethik. Es geht Gehlen um Charakterformung, Ausbildung eines Habitus, um ein stabiles Innenleben und aufbauend darauf um die Bildung von Persönlichkeit. Aber welche Tugenden vertritt er im Einzelnen? Den Begriff Tugend verwendet er nur selten, Tugendkataloge gibt es bei ihm nicht. Denn für Gehlen ist der Charakter eines Menschen ja von der sozialen Umwelt abhängig, von der jeweiligen Gesellschaftsform und den Institutionen, in denen der einzelne lebt. Der Charakter ist das Produkt der Gesellschaft, er ist eine historische Erscheinung: "Die konkrete Orientierung der Interessen, Dauerantriebe, Gesinnungen usw., die in einem Haltungsgefüge endet, ist sehr offensichtlich von dem abhängig, was in einer sozialen Organisation jeweils gefordert, nahegelegt oder verhindert wird" (M 377). Und etwas später: "Der Charakter ist ein Zuchtprodukt der Gesellschaft, in der er lebt und ihrer Interessenverteilung. Jede formierende Erziehung, die die Kinder in eine stabile Sozialordnung

eingewöhnt, hat Typen gewollt, und nicht Individualitäten" (M 380). Das soll nun nicht heißen, dass abgerichtete Marionetten Gehlens Ideal wären, sondern dass jede Gesellschaft spezifische Typen mit einem bestimmten Ethos zum Vorbild erhebt. In einer religiösen Gemeinschaft gelten andere Ideale als in einer Kriegerkaste oder unter Kaufleuten und in einer agrarisch geprägten Gesellschaft andere als in einer industriellen. So gibt es eine Agrarmoral und eine Industriemoral (S 70ff). Der für die Industriegesellschaft geltende Idealtypus ist der des Über-Routinier, also desjenigen mit der großen Routine, der sich zugleich über sie erhebt. Es ist "der Mann mit Vitalität und Arbeitskraft, Intelligenz und distanzierter Übersicht, mit Entschlusskraft und Initiative, Einfallsreichtum und Diskretion – sozusagen der personifizierte Erfolg" (S 115). Solche Persönlichkeiten, schreibt Gehlen, werden besonders in der Wirtschaft, der Politik und Verwaltung stürmisch nachgefragt. Das sind Menschen, die in ihrem jeweiligen Bereich produktiv sind, die, wie vorhin zitiert, innerhalb ihrer Umstände "ergiebig, erfinderisch, fruchtbar" wirken (A 72). Sie haben die Fähigkeit, etwas Neues zu schaffen, Neues aufzubauen und durchzusetzen, denn die kapitalistische Gesellschaft lebt von der Innovation.

Gibt es über diese spezifischen Typen der Industriegesellschaft hinaus Charaktermerkmale allgemeiner Art, die die wirkliche Persönlichkeit auszeichnen? Ich denke, es lassen sich drei solcher Merkmale aus Gehlens Schriften herauslesen. Zum ersten nennt er immer wieder Askese und Disziplin. Der Begriff Askese ist hier nicht in dem rituellen Sinne gemeint einer kurzzeitigen besonders intensiven Erfahrung des eigenen Selbst, sondern als Dauerzustand des Verzichts und der Bedürfnislosigkeit gegenüber äußeren Dingen und ablenkenden Reizen. "Unter Asketismus soll hier jeder freiwillig durchgeführter Verzicht auf konsumtives Glück in irgendeinem Sinne verstanden werden, gleichgültig, aus welchen Motiven er erfolgt, und gleichgültig, auf welcher Niveaulage" (S 78). Ziel dieser Askese ist die Steigerung des Selbstgefühls, der "geistigen und willentlichen Selbstkontrolle" (A 66) als Stabilitätsbedingung der eigenen Produktivität. Erst diese Enthaltensamkeit von der äußeren Welt und die Konzentration der eigenen Energien versetzten Denker wie Kant und Descartes in die Lage, ihr revolutionäres Werk zu schaffen (MH 74). Allgemein gesagt ermöglicht es die Askese, die inneren Kräfte ganz für die eigene Aufgabe einzusetzen, sei dies nun das eigene Lebenswerk wie bei einem Philosophen oder Künstler, sei es die Arbeit im Dienst von Institutionen oder sei es die religiöse Suche nach dem eigenen Seelenheil. Die Askese für die Institutionen nennt Gehlen Disziplin, ein Dienst- und Pflichtethos, die religiöse Askese nennt er Selbstopfer (MH 75f). Man darf jedoch die Askese nicht nur als Mittel im Dienst für etwas anderes ansehen. Denn als Maßhalten in den Wünschen, als Selbstbeherrschung der eigenen Antriebe und Gewohn-

heiten führt die Askese zu "innerer Freiheit" (US 96, MH 74), ja die so freigesetzten Energien können sogar "zum Glücksgefühl beitragen" (MH 74).

Ein zweites wichtiges Charaktermerkmal ist für Gehlen der Mut. Mut als die Fähigkeit, seine Angst zu überwinden, ist für das handelnde Wesen Mensch, das Risiken einzugehen hat, schon anthropologisch eine Notwendigkeit. Mut wird daher in allen Gesellschaften hoch bewertet, sowohl der Mut äußeren Gefahren gegenüber wie der Mut im sozialen Bereich. Zu einer wirklichen Persönlichkeit gehört für Gehlen, wie erwähnt, Todesangst erfahren zu haben. Viele Initiationsriten fordern ja genau den Mut, die Angst vor Gefahren und vor physischen Schmerzen zu überwinden. Immer wieder bedauert Gehlen den Verfall kriegerischer Tugenden (z.B. A 73, A 136), deren wichtigste natürlich die Tugend der Tapferkeit ist. Die Tapferkeit gehört zu den vier antiken Kardinaltugenden, weil fehlender Mut niemals zu einem gelungenen Leben führen kann. Mut in einem physischen Sinne müssen wir heute nicht mehr in dem Maße aufbringen wie frühere Generationen. Aber neben dem physischen Mut gibt es auch den sozialen Mut, der darin besteht, eine als richtig erkannte Sache auch gegen Widerstand durchzuhalten statt sich kritiklos anzupassen. Und es gibt den geistigen Mut, bei seiner Meinung zu bleiben, auch wenn man dafür angefeindet wird, wie es Gehlen in den 60er Jahren erleben musste. Zum geistigen Mut gehört auch eine Aufrichtigkeit des Denkens, das sich der Wahrheit stellt statt in der Illusion zu leben, "denn es ist Wahnsinn, sich in der Lüge einzurichten" (MH 185).

Ein drittes Merkmal der Persönlichkeit ist die Treue, die Loyalität. Es gibt zum einen die Treue gegenüber Menschen. In der Sippenmoral (siehe das dortige Kapitel) spielt die Treue gegenüber den anderen Mitgliedern der Sippe und der Familie eine überragende Rolle. Und natürlich hat man auch gegenüber dem Partner und Freunden eine Treuepflicht. Treue ist hierbei aber nicht moralisch gemeint im Sinne einer Verpflichtung, die man dem anderen gegenüber eingeht, etwa dessen Interessen im eigenen Handeln zu wahren, Unterstützung und Hilfeleistung zu gewähren. Treue ist das Versprechen, dass sich an meiner Zuneigung, Freundschaft, meiner Einstellung, allgemein meinem Wollen gegenüber dem anderen nichts ändert, dass man den Zustand festhält und bewahrt. Eine solche Treue gibt es auch gegenüber geistigen Dingen. So spricht Gehlen von einer "Treuepflicht zu außerrationalen Werten" (S 115), zu solchen also, die nicht aus rationalen Zwecksetzungen hervorgehen und daher nützlich sind, denn gegenüber dem Nutzen benötigt man keine Treue. Außerrationale Werte sind die Leitideen, die Traditionen, die ich für mich übernommen habe und nach außen vertrete. Treue meint hier das Festhalten an diesen Werten, die Beständigkeit, die Weigerung, diese Ideen ohne zwingende Gründe in Frage zu stellen. Ich halte das für wahr und richtig,

was von mir als wahr und richtig befunden wurde. In diesem Sinne gleicht die Treue dem Glauben, der sich auch nicht ständig in Frage stellt und nicht in Frage stellen kann, ohne seinen subjektiven Wert zu verlieren. Daher sagt Gehlen, dass jeder Automatismus, sowohl im praktischen Handeln wie im Denken und Urteilen "kritikfest und einwandsimmun" (S 105) sein soll. Keineswegs heißt dies jedoch, sich neuen Erfahrungen oder jeder Reflexion zu verweigern, denn das wäre psychologisch Verdrängung und ethisch Dogmatismus. "Die 'Überlegenheit' eines Menschen besteht zum guten Teil darin, dass er angesichts komplizierter, etwa nach moralischen und sachlichen Dimensionen qualifizierter Lagen merkt, wann er die schematische Beurteilung außer Kraft zu setzen und aufmerksam zu werden hat" (S 105f). Die Treue ist also keine Pflicht im moralischen Sinne, denn die Pflicht ist ein Sollen, die Treue dagegen beruht auf der freiwilligen Entscheidung zu einem Ideal. Die Treue ist die Mitte zwischen Wankelmut und Starrheit.

Es ist meiner Meinung nach zu einfach, Gehlens Idealvorstellung von der richtigen Persönlichkeit auf das Schlagwort Selbstzucht zu reduzieren. In der Lehre von der Selbstzucht, so manche Interpreten, zeige sich die Nähe zu "jener adelig-militärisch-bürgerlichen Synthese-Ethik, welche gern als Katalog 'preußischer Tugenden' verstanden wird" (Rehberg 1994, 509; ebenso Thies 1997, 247). Aber Askese und Disziplin sind für Gehlen kein Selbstzweck, auch fordert er Treue zu sich selbst, nicht Pflichterfüllung um jeden Preis. Eine "Überbewertung der Sekundärtugenden" (Thies 1997, 248) jedenfalls ist bei ihm nicht auszumachen, gehören doch immerhin zwei der vier antiken Kardinaltugenden, die Mäßigung und die Tapferkeit, zu der von ihm geforderten Persönlichkeit. Man darf aber auch nicht ins Gegenteil verfallen und Gehlen in der Tradition einer antiken Tugendethik sehen. Denn eine ausgearbeitete Tugendlehre gibt es bei ihm nicht. Vor allem aber gibt es zwei entscheidende Unterschiede zu einer antiken Tugendethik wie der des Aristoteles. Für Aristoteles wird derjenige, der die Tugenden realisiert, indem er die Mitte zwischen den Affekten sucht, ein gutes und glückliches Leben führen. Die Tugend ist das Mittel zum Glück, allerdings nicht im Sinne einer Technik, im Sinne eines Glückratgebers. Denn nicht, weil man irgendwelche Anweisungen beachtet, kommt Glück zustande, sondern weil die Tugenden das wahre Menschsein, das wahre Wesen des Menschen darstellen. Für Aristoteles hat jedes Seiende sein Wesen, das es entfalten, entwickeln, realisieren muss. Das ist die hinter der Ethik stehende teleologische Metaphysik des Aristoteles, nach dem alles einen vorgegebenen Zweck hat. Tugend ist daher die Verwirklichung unserer wesentlichen Eigenschaften, was Aristoteles aber nicht in einem allgemeinen Sinne versteht, sondern konkret-individuell: Jeder soll seine ihm entsprechenden wesentlichen Eigenschaften entfalten. Tugend ist individuell verschieden, abhängig von den

mitgebrachten Anlagen. Dem einen wird Tapferkeit leicht fallen, dem anderen nicht. Aber grundsätzlich besteht kein Zweifel, dass Mut eine unerlässliche Eigenschaft des Menschseins ist und der richtige Mut unerlässlich für ein glückliches Leben. Was sonst, als sein "Wesen" zu verwirklichen kann denn subjektiv gesehen das Glück hervorbringen? (Heute verwendet man statt Wesen in diesem metaphysischen Sinne den Begriff Authentizität als Übereinstimmung mit sich selbst.) Eine solche Wesensphilosophie aber lehnt Gehlen ab. Das Mängelwesen Mensch hat kein vorgegebenes wahres Wesen. Persönlichkeit ist bei Gehlen nicht gemeint im Sinne von Selbstverwirklichung, denn dieser Gedanke setzt ja voraus, das es so etwas wie ein angeborenes Selbst gibt, das nur verwirklicht werden müsste. Statt von Selbstverwirklichung könnte man bei Gehlen besser von Lebensverwirklichung sprechen, der Verwirklichung produktiver Lebensmöglichkeiten. Das aber gelingt dem Menschen nur in und durch die Institutionen, durch die Aufgaben und Vorbilder, die sie vermitteln. In sich selbst dagegen findet der Mensch überhaupt kein sinnvolles Bild seiner Lebensgestaltung vor, außer vielleicht der "Pflicht" zu überleben. Die Frage 'wer will ich sein?' ist nicht in einem solipsistischen Sinne zu stellen und zu beantworten, sie ist, jedenfalls als sinnvolle Frage, immer schon auf die anderen bezogen, auf das institutionelle Gefüge. Daher würde Gehlen wohl auch den Begriff Authentizität im Sinne von *sein* Wesen realisieren ablehnen.

Der zweite Unterschied zu einer antiken Tugendethik liegt in der Idee der Harmonie. Nach Aristoteles ist die Seele die Form des Leibes, die Seele ist das bestimmende und formende Prinzip. Zur Seele und damit zum Wesen des Menschen gehört nach dieser Auffassung das der Geist ebenso wie die Sinnlichkeit. Geist und Sinnlichkeit, der rationale und der irrationale Seelenteil, stehen nicht "von Natur aus" im Gegensatz, sondern sind als Teile der Seele "von Natur aus" aufeinander bezogen, nämlich so, dass der Geist die Aufgabe hat, den Antrieb zu führen. Soweit könnte Gehlen Aristoteles noch zustimmen, mit diesem Ansatz wenden sich beide gegen dualistische Auffassungen, die Antrieb und Geist als Gegenkräfte sehen (z.B. Scheler). Bei Aristoteles jedoch wird der Antrieb, der Affekt nicht nur als plastisch und formbar gesehen, sondern auch als zweckgerichtet. Der Antrieb zielt schon von sich auf das Gute, auf die Realisierung des wahren Wesens, der Mensch muss ihn nur noch in die richtige Richtung lenken. Wo dies nicht geschieht, wird der Antrieb fehlgeleitet, aber nicht weil er von sich aus fehlerhaft wäre, sondern weil der Geist seine Aufgabe nicht erfüllt. Antrieb und Geist zielen bei Aristoteles in dieselbe Richtung, auf Realisierung der wahren Natur, auf Vervollkommen der menschlichen Seinsweise. Zwar sind beim Menschen die Emotionen auch zweckgerichtet, zielen einen bestimmten Zustand an, aber dieser ist keinesfalls das Gute. Einer solchen harmonistischen Interpretation, wonach die Natur des Menschen die Anlage zur

Vollkommenheit besitzt, kann Gehlen nicht mehr beitreten. Der Mensch hat plurale Anlagen, die in Konflikt geraten können, er besitzt einen Antriebsüberschuss, der nicht zweckgerichtet ist. Die Natur des Menschen ist keineswegs harmonisch. Der Mensch ist, wie die Anthropologie gezeigt hat, das offene Wesen, nicht eines, das einer vorgegebenen Bestimmung folgt.

Die enge Verbindung von Tugend und Glück in der antiken Ethik kann Gehlen nicht mitmachen. Für ihn sind bestimmte Charaktereigenschaften nicht Realisierung einer vollkommenen Natur, sondern Bedingungen eines produktiven Lebens. Das heißt jedoch nicht, dass Gehlen die Idee des Glücks, die Idee eines gelingenden Lebens aufgeben würde. Das Glück, verstanden als überdauernder Zustand, als Zufriedenheit mit dem Leben, entsteht für Gehlen nicht aus Glücksmomenten, sondern aus dem Streben nach einem Ziel, im Verfolgen einer sinnvollen Aufgabe. Es geht dabei nicht in erster Linie um den Erfolg, sondern um den Vollzug der Tätigkeit selbst, weil es ein in sich sinnvolles Ziel ist. "Das letzte Ziel eines verändernden Tätigseins ist gerade dann, wenn es als 'schöpferisch' gilt, eine sinnerfüllte Wirklichkeit mit der Dauer 'unendlich', mindestens mit diesem Anspruch" (US 94). Nicht Tugenden, sondern eine sinnerfüllende Tätigkeit bewirken das eigene Glück. Insofern verabschiedet sich Gehlen nicht von der Idee, dass Glück prinzipiell möglich ist. Doch an die Stelle eines metaphysisch verbürgten Glücks tritt für ihn die innerweltliche Leitidee, die in den Institutionen verkörpert ist. Die Mitarbeit an einer Leitidee, einer *idée directrice* - das ist die heute noch erreichbare Form von Glück. In der Konzentration auf eine Aufgabe, in der produktiven Tätigkeit für eine Idee kann der Mensch Glück finden.

Sinn ist hier nicht metaphysisch gemeint als der umfassende, alles erklärende Sinn der Welt, sondern in praktischer Bedeutung als subjektiver Sinn meines Lebens. Sinn ist das, was ein Leben sinnvoll, lebenswert macht. Jeder Mensch, so Gehlen, sucht nach etwas, das ihn "über sich selbst erhebt und ihn von seiner eigenen Zufälligkeit entlastet, ihm eine Bestimmung gibt" (US 251). Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das nach Sinn sucht, das um Sinnerfüllung ringt, "denn nicht nur der Hunger macht aufsässig; ... auch der Mangel an sinnvollen Zielsetzungen" (MH 111). Sinn ist dasjenige, um dessen willen das Leben sich zu leben lohnt, etwas, was das Leben wertvoll macht. Der Sinn ist das höchste Gut in meinem Leben, von dem alles andere abhängt. Ein solcher Sinn kann aber nicht ein subjektives Gut sein, er muss auch objektiv ein Gut darstellen. Denn es geht gerade nicht darum, sich subjektiv einen Sinn zu *suchen* und diesen sein Leben lang zu verfolgen. Der Mensch will ja in seiner Tätigkeit von anderen Menschen anerkannt werden. Dasjenige, was er für sinnvoll hält, sollen auch die anderen für sinnvoll und wertvoll halten. Sinn ist daher etwas den einzelnen übergreifendes, etwas überdauerndes, ein zeitloser Wert. Er ist nicht nur subjektiv der höchste Wert, er ist

objektiv ein überindividueller Wert. War das im Mittelalter der transzendente Gott, dessen Lebensvorbild in Jesus nachzueifern dem eigenen Leben einen höheren Sinn gab, so ist dieser wie alle anderen transzendenten Werte seit der Aufklärung in eine Krise geraten. An die Stelle transzendenter zeitloser Werte sind heute diesseitige Werte getreten, die nicht mehr in einem wörtlichen Sinne zeitlos sind, sondern zeitübergreifend, den einzelnen und seine Lebenszeit übergreifend. Was heutzutage noch Sinn vermitteln kann, ist die Mitarbeit an einem gemeinsamen übergreifenden "Projekt".

Solche Projekte sind in den Institutionen verkörpert, in deren Leitideen. Eine Leitidee oder ein Leitmotiv ist eine an-leitende Idee, ein Vor-bild, denen der Mensch sich nach-bilden kann. Dann wird subjektiv aus der Leitidee eine gelebte Überzeugung, ein inneres Motiv. Eine Leitidee ist eine gefühlte Verpflichtung auf ein Ideal. Davon grenzt Gehlen den Begriff des Wertes ab, der für ihn keine gelebte Überzeugung darstellt, sondern nur ein subjektives Urteil (US 257). Ein Wert existiert für Gehlen nur im Bewusstsein, als subjektive Bewertung, eine Leitidee dagegen existiert real, in den Institutionen verkörpert. Sie ist damit etwas objektives, sie ist unabhängig vom Bewusstsein des einzelnen, sie existiert für diesen a priori. Andererseits sind Leitideen von Menschen erschaffen, sie sind raum- und zeitgebunden, nicht universal. Wer einer Institution beiträgt, wird "Mitarbeiter" an der Idee, in deren Dienst man sich stellt. Die Institution überträgt dem einzelnen eine sinnvolle Tätigkeit, fordert umgekehrt die Befolgung von bestimmten Konventionen und Ritualen und die Verpflichtung auf ein bestimmtes Ethos. Daher sagt Gehlen, "dass zu allen Zeiten der Dienst an einer organisierten Gemeinschaft einen unvergleichbaren Erfüllungswert auch für die Sinnfrage hatte, über das Sollen hinaus. Sich von den Institutionen konsumieren zu lassen gibt einen Weg zur Würde für jedermann frei, und wer seine Pflicht tut, hat ein Motiv, das von jedem anderen her unbestreitbar ist" (MH 75).

Nehmen wir als Beispiel das Krankenhaus: Die in ihnen arbeitenden Personen fühlen sich einem bestimmten Ethos verpflichtet, nämlich das hohe Gut der Gesundheit für alle zu realisieren. Dazu gehören Tugenden wie jederzeitige Einsatzbereitschaft, emotionale Zuwendung, Verschwiegenheit. Die Ärzte haben – wenn auch nicht faktisch – einen Eid geleistet, den hippokratischen Eid, für ihre Arbeit gelten ethische Standards, v.a. der, allen Menschen alle verfügbaren Therapien und Medikamente zur Verfügung zu stellen. Es gibt bestimmte Rituale, wie die morgendlichen Untersuchungen nach dem Aufwachen, die tägliche Visite, bei der der Arzt dem Patienten Mut zuspricht und ihm die Fortschritte seiner Genesung mitteilt. Natürlich können die dort Beschäftigten mit der Arbeit auch ihren Lebensunterhalt verdienen, sie können Karriere machen, das Bedürfnis nach Anerkennung befriedigen, andere Menschen

kennenlernen. Die Institution befriedigt verschiedene Motive, sie ist, wie Gehlen sagt, "überdeterminiert" (US 84, S 116). Der eigentliche Grund aber, warum Menschen sich entscheiden, in dieser Institution mitarbeiten, ist der, dass es eine sinnvolle Tätigkeit ist, ein Dienst für andere, der als sinnvoll erlebt wird. Man kann an dem Beispiel Krankenhaus aber auch gut die Entwicklung zeigen, wie aus einer Institution mit einer Leitidee eine bloße Organisation wird, ein wirtschaftlich organisierter Betrieb. Dieser "Ersatz der Institutionen durch Organisationen" (S 116) ist ein typisches Phänomen einer zweckrational orientierten Industriegesellschaft. Die Bürokratie nimmt zu, die Zeit für den einzelnen Patienten nimmt ab, die emotionale Zuwendung leidet, die Rituale werden immer mehr zu Routinen. Der Arzt sieht sich nicht mehr als Diener seiner Patienten, er wird Angestellter der Klinik, die Profit machen will. Der Patient wird zum Kunden, um den man mit anderen Kliniken einen Wettbewerb führt, was vielleicht den Service für den einzelnen Patienten erhöhen mag (Essen, Zimmerausstattung), aber den Ethos des Krankenhauses zerstört.

Auf die Frage, wer sich von den Institutionen konsumieren lassen soll, antwortete Gehlen Politiker, Ärzte und Hausfrauen (Thies 1997, 211). Auch wenn der Gedanke der Hausfrau, die sich für ihre Familie aufopfert, heute konservativ klingt, finden doch viele Leute gerade darin ihren Lebenssinn. Andere Beispiele für Institutionen wären die Wissenschaft oder Kunst. Die Leitidee der Wissenschaft ist das Erforschen der Welt, die Erweiterung des menschlichen Wissens mit dem Ziel, die Menschheit ein Stück voranzubringen auf ihrem Weg zur schönen neuen Welt. Wie man sieht, steckt in diesem Projekt durchaus ein Schuss Geschichtsphilosophie, die die moderne Wissenschaft seit ihrer Entstehung in der frühen Neuzeit begleitet. Und auch wenn die Wissenschaft einiges Unheil angerichtet hat, so ist sie doch bis heute als Idee ein ehrenwertes und von der Gesellschaft respektiertes Motiv.

Gehlens persönliche Leitidee ist der Staat. Der Staat ist ein Gebilde, dessen Sinn die organisierte Selbsterhaltung einer Bevölkerung in einem bestimmten Territorium darstellt (MH 103). Er ist "der Hüter der Sicherheit" (MH 111), sowohl nach außen wie nach innen, er hat die "Gesamtwohlfahrt eines Volkes" (MH 115) zu sichern. Im Dienste dieser Aufgabe zu arbeiten, ist bis heute mit einer rechtlichen Sonderstellung verbunden, haben doch Beamte besondere Privilegien (wie Unkündbarkeit), aber auch besondere Pflichten. Doch sieht Gehlen auch beim Staat die Entwicklung von einer Institution zu einer Organisation im Gange mit der Folge, dass sich das Dienst- und Pflichtethos des Staates immer mehr auflöst. Denn der Staat von heute hat in erster Linie die Aufgabe, "für die Konjunktur zu sorgen", er nimmt "die Züge einer Milchkuh an, die Funktionen als Produktionshelfer, Sozialgesetzgeber und Auszahlungskasse treten in den Vordergrund" (MH 110). Die Politik des Staates reduziert sich

darauf, der Wirtschaft günstige Voraussetzungen zu bieten und für soziale Umverteilung zu sorgen. Diese Entwicklung lässt sich in allen westeuropäischen Industriestaaten aufzeigen. Damit aber hat sich der Staat für Gehlen von dem Gedanken, das Wohl des *Volkes* zu sichern, verabschiedet. Denn die tiefere Leitidee, die hinter dem Staat steht, ist für Gehlen nicht das materielle Wohl des einzelnen Staatsbürgers, sondern die Nation. Dagegen ist prinzipiell nichts zu sagen, allerdings hat Gehlen einen Begriff von Nation, der Welt des 19. Jh. entsprungen ist. Nation bedeutet bei ihm soviel wie große Nation. Es geht um das "stolze Bewusstsein, einem großen, starken, geachteten und gefürchteten Volk anzugehören" (MH 113). Dieser Nationbegriff ist uns heute, nach der Selbstzerfleischung der europäischen Nationen in zwei Weltkriegen fremd geworden – ganz abgesehen davon, dass die Verbrechen des Nationalsozialismus es den Deutschen unmöglich gemacht haben, auf ihre Nation stolz zu sein und in ihrem Dienst zu arbeiten. Heute wäre wohl eher der Dienst in den übernationalen Organisationen, z.B. in der Idee "Europa" angesagt. Gehlen jedoch hält Gehlen auch in der Nachkriegszeit an der Leitidee Nation fest. In einem seiner letzten Aufsätze mit dem Titel *Das entflohene Glück. Deutung der Nostalgie* (GA6 552ff) kommt er schließlich zu der Schlussfolgerung, dass das Glück in der Arbeit für die Nation nicht mehr erreichbar ist. Es bleibt nur noch die Nostalgie, das Glück, das man empfindet, wenn man sich mit vergangenen Zeiten beschäftigt, als Deutschland noch eine große Nation war.

Gehlens Vorstellung des guten Lebens besteht in der Mitarbeit an einer Idee, an einer gemeinschaftlichen Aufgabe. Nicht das Leben des Genusses und Konsums führt zu Glück, auch nicht die Kontemplation, der Rückzug von der Welt. Das gute Leben findet der Mensch nicht in seinem Inneren, sondern in den Institutionen, im Dienst an der Idee. Der Begriff Dienst hat heute einen negativen Beigeschmack, er klingt nach auferlegten Pflichten. Doch genau so versteht Gehlen diesen Begriff nicht. Im Dienst kommt vielmehr ein Bedürfnis des Menschen zum Ausdruck, sich selbst zum Mittel für einen höheren Zweck zu machen, der als Zweck in sich, als Selbstzweck gesehen wird. "Die Institutionen der Wissenschaft haben wie die der Wirtschaft, des Rechtes, der Kunst, ja des Sportes die uns nun hinlänglich bekannte Eigenschaft, zur Selbstwertgeltung umzuschlagen, und die Überzeugung des Wissenschaftlers vom Selbstzweck 'der Wissenschaft' spricht die Eigenschaften seiner Institutionen sowie seine eigene, zum Eigenbedürfnis gewordene subjektive Hingabe an die Sollforderungen und Normen seiner Arbeit aus" (US 63). Man vollzieht also seine Pflichten in einer Art von, wie beim Ritus erläuterte, Nicht-Intentionalität. Es kommt nicht auf mich als Person an, sondern auf den Vollzug einer Handlung. Eine Institution schreibt dem in ihr Handelnden (oder "Dienenden") Pflichten vor, dafür aber gewährt sie auch "das Recht zur Teilnahme an großen

Zielen" (GA7 232). Noch nicht aufgeworfen ist damit die Frage, welche Anforderungen und Pflichten die Institution an den einzelnen stellen darf und ebenso welche Handlungen sie von dem einzelnen gegenüber Dritten verlangen darf. Das ist die moralische Frage. Sie kann von der Frage nach dem guten Leben nicht getrennt werden. Ihr müssen wir uns jetzt zuwenden.

5. Die Sozialregulationen

Gehlens letztes Werk *Moral und Hypermoral* erschien 1969 auf dem Höhepunkt der Studentenunruhen und der 68er Bewegung und war in der vollen Absicht geschrieben, eine konservative Gegenposition zu beziehen. Zum ersten Mal verließ Gehlen hier den Standpunkt des neutral beschreibenden, nüchternen Wissenschaftlers und stürzte sich ins "Kampfgetümmel." Man hat das Buch daher auch als "Streitschrift" bezeichnet (Samson 1972, 225). Beträchtliche Teile von *Moral und Hypermoral* sind eine Auseinandersetzung mit aktuellen Ereignissen und zeitgeschichtlichen Vorgängen: Gehlens Kritik der Intellektuellen als abgehobene weltfremde Schwärmer, die nur kritisieren, ohne selbst konstruktiv zu wirken, die Schwächung der Autorität des Staates, seine Herabwürdigung zum Handlanger der Wirtschaft und zum Versorger mit Glück. Doch ist das Buch mehr als nur die Verteidigung einer konservativen Position im zeitgenössischen Meinungsstreit.⁴⁷ Es enthält darüberhinaus kulturgeschichtliche Betrachtungen über die politischen und sozialen Voraussetzungen und Bedingungen der Herausbildung eines bestimmten konkret-historischen Ethos. Und es ist drittens eine Darstellung der anthropologischen Wurzeln der *Moral*. Gehlen sah im letzten Punkt den Hauptzweck seines Buchs und er wollte es, um die Verbindung zu seinem anthropologischen Hauptwerk aufzuzeigen, *Der Mensch. Dritter Teil* nennen (und entsprechend die Institutionenlehre *Der Mensch. Zweiter Teil*) (Rehberg 2004, 639). Auch mir geht es in erster Linie um die anthropologischen Aussagen des Buches.

⁴⁷ Die Kritik an Gehlens Werk war überwiegend kritisch bis ablehnend. Von wenigen positiven Rezensionen, etwa der von Armin Mohler oder Joachim Günther, abgesehen, sind damals sogar enge Weggefährten von ihm abgerückt wie Helmut Schelsky und Günter Rohrmoser. Ansonsten reichte die Kritik vom Vorwurf eines überholten Staatsverständnisses (Samson 1972, 225) bis zu der Feststellung, Gehlen habe in seinem Werk "eine, nein: *die* faschistische Theorie entworfen und vollendet, auf dem allerhöchsten Reflexionsniveau, das sie überhaupt zu erreichen vermag" (Krockow 1990, 362). Die schärfste Auseinandersetzung entwickelte sich mit Jürgen Habermas, der in der Zeitschrift *Merkur* 1970 seine Rezension von Gehlens Werk veröffentlichte. Darin bezeichnet er das Buch als "Satyrspiel", wirft Gehlen einen "gegenaufklärerischen Institutionalismus" vor und charakterisiert ihn als einen "aus dem Tritt geratenen Rechtsintellektuellen, der den lebensgeschichtlichen Aporien seiner Rolle nicht mehr gewachsen ist" (Habermas 1981b, 107f). Eine Replik darauf hat Gehlen abgelehnt (Rehberg 2004, 653), sie wurde von Rüdiger Altmann übernommen. Von Wolf Lepenies wurde diese Auseinandersetzung als die Gehlen-Habermas-Kontroverse bezeichnet (Lepenies 1971), in der zwei völlig diametrale Menschenbilder aufeinandertrafen.

5.1. Die anthropologischen Wurzeln der Moral

"Dies ist ein anthropologisches Buch, das einen Beitrag zur Ethik leisten will" (MH 9) - so lautet der erste Satz des Vorworts. Damit stellt Gehlen von Anfang an klar, dass dies kein Buch über normative Ethik ist, auch keines über metaethische Fragen, sondern über ihre anthropologische Grundlage. Ethik definiert er als "eine Wissenschaft, die sich an der Darstellung der verschiedenen Formen des Ethos versuchte" (MH 38), d.h. es geht ihm um eine Darstellung, nicht um Begründung eines bestimmten Ethos oder Verhaltens. Dabei zieht das Buch "einen *ethischen Pluralismus* ans Licht, d.h. es behandelt die Tatsache, dass es mehrere voneinander funktionell wie genetisch unabhängige und letzte sozialregulative Instanzen im Menschen gibt" (MH 10). Mit dem Kunstwort Sozialregulation will er jeden Gedanken an eine übernatürliche Herkunft ausschließen (MH 38). Vom wissenschaftlichen, biologischen Standpunkt aus betrachtet stellen sich Sozialregulationen als "phylogenetische Erbschaften" (MH 37) dar, "letzte Wurzeln" (MH 38) oder triebartige Anlagen (MH 38). Von einem subjektiven Standpunkt aus fühlen Sozialregulationen sich als "ethische Impulse und Appelle" (MH 9), als "Moralgefühle" (MH 39) an.

Gehlen postuliert also "eine Mehrheit moralischer Instanzen" (MH 38), einen ethischen Pluralismus. Zwischen den Instanzen besteht ein "latentes Spannungsverhältnis" (MH 38). Gehlen widerspricht damit "der abstrakten Ethik der Aufklärung, etwa dem Worte Voltaire's im Dictionnaire Philosophique: 'Es gibt nur eine Moral, wie es nur eine Geometrie gibt' " (MH 38). Diese letzten Wurzeln der Moral sind in ihrer konkreten Entfaltung und Ausgestaltung von den je vorhandenen objektiven Umständen abhängig, von "zahllosen materiellen, traditionellen und anderen Faktoren" (MH 38) und ein bestimmtes, vorfindbares einheitliches ethisches System darf nicht über diese Pluralität hinwegtäuschen.

Gehlen nennt insgesamt vier im Menschen angelegte Sozialregulationen. Ich will sie, abweichend von Gehlens Schilderung, in der Reihenfolge ihrer phylogenetischen Entstehung darstellen und dabei die Vorformen im Tierreich aufzeigen. Auch will ich die aktuellen biologischen Begrifflichkeiten verwenden, was zugleich zeigt, wie wenig veraltet Gehlens Gedanken von der Substanz her bis heute sind.

5.1.1. Die Sippenmoral

Die evolutionär gesehen ursprünglichsten Formen moralischer Verhaltensweisen finden sich bei Tierarten, die in organisierten Gemeinschaften (Sippen) zusammenleben. Definiert man Moral, ausgehend vom Menschen, als ein Verhalten, das dem Ausführenden bewusst ist, dessen Zweck er angeben kann, dann gibt es im Tierreich keine Moral. Lorenz spricht daher von moral-analogen Verhaltensweisen (Lorenz 1983, 110ff). Es ist dabei ein Verhalten gemeint, dass im Wohle des anderen liegt, ihm entweder keinen Schaden zufügt (wie bei den ritualisierten Kommentkämpfen von Männchen) oder für ihn nützlich ist, während es dem Ausführenden Kosten verursacht (Altruismus).

Das Zusammenleben in Gemeinschaft bringt Tieren manche Vorteile gegenüber dem Einzeldasein (Franck 1985, 161; Voland 2009, 28). Schon anonyme Verbände mehrerer Tiere, wie die großen Herden von Huftieren, die Fisch- oder Vogelschwärme, bieten z.B. einen gewissen Schutz vor Angreifern (weil im Verband das Risiko des einzelnen, Opfer zu werden, geringer ist) oder gegenseitiges Warmhalten durch dichtes Zusammenrücken. Noch weit größer sind die Vorteile jedoch in den organisierten Kleingruppen von persönlich bekannten und vertrauten Individuen. Die Gruppe bietet aktiv (nicht nur passiv) Schutz vor Feinden, z.B. durch speziell aufgestellte Wächter, wodurch Feinde schneller erkannt und gemeinsam bekämpft werden können. Ist die Nahrung ungleichmäßig im Lebensraum verteilt, so nützt der Fund eines Gruppenmitglieds allen anderen. Ein weiterer Vorteil ist, dass Jungtiere von den Erfahrungen der Erwachsenen lernen können. Diese und weitere Vorteile des Gruppenlebens haben dazu geführt, dass sich evolutionär bei dem einzelnen ein Bedürfnis nach sozialem Anschluss gebildet hat, bei Tieren ebenso wie beim Menschen.

Was den Mensch betrifft spricht Gehlen von einem sehr starken "Bedürfnis, nicht allein zu sein", einem "Herdentrieb" (US 45). Im Menschen ist eine "gregariousness" (MH 86), also eine Geselligkeit angelegt. Deren Ursprung sieht er in einer "nichtpausierenden geschlechtlichen Dauererregbarkeit", die sich als "Kontaktbereitschaft und Ansprechbarkeit jedes Menschen durch jeden anderen äußert" (MH 86), eine Auffassung, die sehr an Freud erinnert. Für Freud sind alle Bindungen des Menschen aus der Sexualität abgeleitet, die zwischen Erwachsenen ebenso wie die zwischen Eltern und Kind. Die Liebe zweier Menschen, die fürsorglichen Verhaltensweisen einer Mutter seien letztlich sexuell motiviert. Demgegenüber spricht die Ethologie von einem eigenständigen Bindungstrieb, der nicht sexueller Natur ist. Er stammt aus dem Brutpflegeverhalten, d.h. dem Betreuen (Füttern, Schützen, Wärmen usw.) des Nachwuchses durch die Mutter. Eibl-Eibesfeldt bezeichnet die

Entwicklung des Brutpflegeverhaltens als eine "Sternstunde der Verhaltensevolution" (Eibl-Eibesfeldt 1984, 233). Denn mit den Verhaltensweisen der Betreuung und den korrespondierenden Bereitschaften der Jungtiere, Betreuung zu suchen, kam die Fähigkeit zu persönlichen Bindungen in die Welt und damit auch die Liebe. Die im Brutpflegeverhalten gebildeten Verhaltensweisen konnten dann sekundär auch für die Bindung unter Erwachsenen nutzbar gemacht werden. Der Bindungstrieb oder das Bedürfnis nach Geselligkeit ist daher kein Abkömmling des Geschlechtstribs, sondern aus der Brutpflege heraus entstanden. Gehlens Rückführung der Geselligkeit auf eine nicht-pausierende Sexualität ist zurückzuweisen.

Die Geselligkeit zwischen den Menschen ist andererseits aber "ambivalent und umschlagsbereit" (MH 86) und der Bindungsbereitschaft steht immer auch eine Abwehr, eine latente Aggressionsneigung entgegen. Auch bei diesem Gedanken beruft sich Gehlen wieder auf Freud, der von einer "primären Feindseligkeit der Menschen füreinander" spricht (MH 83) und diesmal die empirischen Wissenschaften auf seiner Seite hat. Die Entwicklungspsychologie und die Ethologie haben dafür Belege geliefert. Mit neun Monaten beginnt bei Säuglingen das Fremdeln, also die Scheu vor unbekannten Personen (Bischof-Köhler 1998, 334). Da das Kind in diesem Alter zu krabbeln beginnt, verhindert die Fremdenfurcht, dass es sich zu weit von der Mutter entfernt - ein biologisch sinnvoller Mechanismus. Sie bleibt beim Menschen, ebenso wie bei sich individuell kennenden Tieren, ein Leben lang erhalten. Die Furcht vor dem Fremden, mit dem man erst langsam vertraut werden muss, bevor man ihn näher an sich heranlässt, bleibt beim Menschen bestehen. Zu schnelle Annäherung wird mit Aggression beantwortet. Diese Ambivalenz von Zuwendung und Abkehr in den menschlichen Beziehungen ist überall zu bemerken (siehe Eibl-Eibesfeldt 1984, 237ff). Der Blickkontakt ist zwar ein positives, einladendes Signal, aber das zu intensive Anschauen empfinden wir als aggressiv. Im zwischenmenschlichen Gespräch beachten wir eine bestimmte Mindestdistanz und seine Unterschreitung wird aktiv abgewehrt. Beim Menschen sind ständig zwei antagonistische Systeme aktiv, die Norbert Bischof als Sicherheits- oder Bindungssystem und als Autonomiesystem bezeichnet (Bischof 1985). Das Bindungssystem aktiviert Verhaltensweisen der Annäherung und Zuwendung, das Autonomiesystem solche des Rückzugs und der Aggression. Da in der heutigen anonymen Massengesellschaft die meisten Menschen, denen man begegnet, Fremde sind, ist das Abwehr- und Kampfsystem zur Verteidigung der Autonomie quasi ständig aktiv. Und womöglich ist das die Ursache der von Gehlen beklagten "gewaltigen Ladungen innersozialer Gereiztheit" (MH 44). Dann wäre die Gefahr, "dass große Massen von Aggressionsbereitschaft bereitlägen, um loszubrechen, sobald sie

ausgeklinkt werden" (MH 44) zwar ein richtiger Befund von Gehlen, den er aber auf eine falsche Ursache zurückführt. Nicht ein endogener Aggressionstrieb, dem die Abfuhrmöglichkeiten (nämlich schwere körperliche Arbeit und Krieg) verstopft sind, wären dann die Ursache dafür, sondern die Anonymität unserer Welt.

Nach dieser Einleitung über die ambivalente soziale Natur des Menschen wenden wir uns wieder der Frage nach dem angeborenen moralischen Verhalten zu. Wie eingangs gesagt, bedeutet Moral einerseits, Schädigungen zu unterlassen (durch Hemmungsmechanismen), und andererseits, sich altruistisch zu verhalten. Vom altruistischen Verhalten ist zunächst das kooperative Verhalten abzugrenzen. Kooperation dient dem unmittelbaren Nutzen aller Beteiligten, z.B. bei der gemeinsamen Jagd oder der gemeinsamen Verteidigung. Hier ist also nicht einer der Geber, einer der Empfänger (wie beim Altruismus), sondern alle profitieren gleichermaßen. Ein moralischer Aspekt steckt darin insofern, als jeder das gemeinsame Interesse beachten muss und nicht einer seinen subjektiven Eigennutzen maximal durchdrücken kann, was zum Kooperationsabbruch durch die anderen führen würde. Einen Schritt näher zu altruistischem Verhalten steht der sogenannte reziproke Altruismus oder die reziproke Kooperation. Auch hierbei profitieren die Kooperationspartner, aber zeitlich versetzt. Der eine bringt zuerst eine Vorleistung, die dem anderen zugutekommt und erwartet dafür in der Zukunft eine Gegenleistung. Ein immer wieder angeführtes Beispiel aus dem Tierreich sind die Vampirfledermäuse (Volland 2009, 77). Hat ein Tier bei den nächtlichen Ausflügen mehrmals kein Blut ergattert, das sie von Rindern oder Pferden saugen, so bettelt es ein anderes Tier an, das daraufhin etwas Blut hervorwürgt und mit der hungernden Fledermaus teilt. Im Gegenzug kann der Teilende darauf hoffen, für den Fall, dass er bei einem Ausflug leer ausgeht, von dem jetzigen Empfänger etwas zu erhalten. Voraussetzung ist, dass die Tiere sich untereinander individuell kennen. Der Geber muss den Empfänger genau identifizieren können, um sich später an eben dieses Individuum zu wenden. Und die beteiligten Tiere müssen sich immer wieder begegnen, etwa weil sie denselben Schlafplatz benutzen. Ein Teilen der Nahrung mit jedem beliebigen Gast am Schlafplatz wäre daher wenig vorteilhaft, weil die Wahrscheinlichkeit der Gegenleistung erheblich sinkt. Ein tatsächlich altruistisches Verhalten, bei dem einer nur Kosten, der andere nur Nutzen hat, findet daher nicht statt. Reziproker Altruismus existiert nur unter "guten Freunden".⁴⁸

⁴⁸ Neuere Untersuchungen deuten darauf hin, dass das Nahrungsteilen der Vampirfledermäuse auch anders interpretiert werden kann (Volland 2009, 77). Die Bedeutung des reziproken Altruismus scheint im Tierreich überschätzt worden zu sein und ist außer bei Menschen wohl nur noch bei höheren Primaten zu finden.

Wie ist nun der echte Altruismus zu erklären? Nehmen wir als Beispiel die Brutpflege. Das Muttertier versorgt das Junge oft jahrelang mit Nahrung, beschützt es vor Feinden, bringt ihm allerlei Wissenswertes bei und erträgt geduldig dessen Launen. Doch dann verlässt das Junge die Mutter bzw. die Gruppe und gründet seine eigene Familie. Eine Gegenleistung wird nicht erbracht.⁴⁹ Andere Beispiele altruistischen Verhaltens sind die Nahrungsteilung ohne Erwartung einer Gegenleistung oder das Wachestehen eines Gruppenmitglieds, während die anderen fressen. Da dieser Wächter meist erhöht steht und mit seinem Warnruf die Aufmerksamkeit des Fressfeinds geradezu auf sich zieht, hat er ein erhöhtes Risiko. Altruistisches Verhalten kann durchaus so weit gehen, dass der eine sich für den anderen opfert. Ein weiterer interessanter Fall ist die Arenabalz bei einigen Vogelarten (Volland 2009, 87). Dabei schließen sich Koalitionen von zwei bis vier Männchen zusammen, die gemeinsam ihr Balzritual aufführen, was ihre Chancen gegenüber dem Einzelbewerber erhöht. Überraschenderweise paart sich dann aber nur eines der Männchen, während die anderen auf die Paarung verzichten, d.h. altruistisch helfen ohne eigenen Nutzen.

Das wissenschaftliche Problem beim altruistischen Verhalten, das im übrigen schon Darwin erkannte, liegt in der Erklärung seines Entstehens. Denn altruistisches Verhalten bedeutet ja Nachteile (z.B. bei Nahrung, Fortpflanzung) davonzutragen oder gar getötet zu werden. Wie aber ist ein solches Verhalten mit dem in der Evolution geltenden Prinzip des "survival of the fittest", der Konkurrenz aller untereinander zu erklären? Und wie der Verzicht auf Nachkommenschaft, wenn doch der evolutive Erfolg gerade davon abhängt, wie hoch die Zahl der Kinder ist? Die klassische Ethologie der Schule von Konrad Lorenz versuchte dieses Problem mit dem Prinzip der Gruppenselektion zu lösen (Lorenz 1983): Ein Individuum innerhalb der Gruppe ist bereit, persönlich einen Verlust an Fitness hinzunehmen, wenn dadurch eine Steigerung der gesamten Gruppenfitness erreicht wird. Der einzelne verhält sich zum Wohl der Gruppe, ordnet seine eigenen Interessen denen der Gruppe unter. Diese Erklärung hat sich aber als theoretisch nicht haltbar und empirisch falsch herausgestellt. So kann man fragen, wie sich ein Gen, das zu einem *Verzicht* auf Fortpflanzung führt, in der Population ausbreiten kann. Und genauere empirische Forschungen haben ergeben, dass nicht nur bei Insekten und Schnecken, auch bei Vögeln, Löwen und Schimpansen das Töten von Artgenossen, ja sogar Formen von Kannibalismus auftreten. Heute hat sich daher ein anderes Erklärungsmodell durchgesetzt, die genzentrierte Sichtweise der Soziobiologie. Danach

⁴⁹ Die beim Menschen zu beobachtenden Gegenleistung der Versorgung der alten Eltern durch die Kinder ist eine kulturelle Institution, sie existiert im Tierreich nicht. Denn mit der Aufzucht der Jungen haben die Eltern ihre biologische Rolle erfüllt, sie weiter "durchzufüttern" macht *biologisch* keinen Sinn.

bedeutet evolutionärer Erfolg eines Individuums, möglichst viele Kopien seiner Gene in die nächste Generation weiterzugeben. Das aber, so konnte 1964 der Biologe William Hamilton, zeigen, könne auf zwei Arten geschehen: entweder direkt durch eigene Kinder, die zu 50% die eigenen Gene weitertragen, oder indirekt durch die Unterstützung naher Verwandter, v.a. Geschwister, bei der Aufzucht deren Kinder, die noch zu 25% die eigenen Gene haben. Der indirekte Weg ist besonders dann von Vorteil, wenn die eigenen Reproduktionschancen gering sind. Die Gesamtfitness, die ein einzelnes Individuum erreichen kann, errechnet sich dementsprechend aus der Zahl der eigenen Nachkommen plus der Nachkommen naher Verwandter. Altruistisches Verhalten wird daher nicht wahllos allen Artgenossen zugutekommen. So bestehen die vorhin erwähnten Koalitionen der Vogelmännchen bei der Arenabalz fast immer aus Brüdern. Echten Altruismus wird es nur im Rahmen der nahen Verwandtschaft geben (eigene Kinder, Geschwister und deren Kinder) und sich mit abnehmendem Verwandtschaftsgrad immer mehr verringern (Volland 2009, 4ff). Dieser Ansatz wird Sippenselektion genannt, da die Nutznießer des altruistischen Verhaltens Angehörige der eigenen Sippe sind, mit dem Altruisten eng verwandt. Was daher phänotypisch, im Verhalten, altruistisch erscheint, ist genetisch gesehen egoistisch.

Diese etwas ausführlicheren Erläuterungen über die biologischen Grundlagen altruistischen Verhaltens sollten das *erklären*, was Gehlen vom Ergebnis her beschreibt: Der Mensch hat - hierin führt er die Evolution des Tierreichs weiter - angeborene Verhaltensweisen, die ein altruistisches Verhalten innerhalb der Familie bzw. Sippe bewirken. Genauer gesagt, da der Mensch keine festen angeborenen Verhaltensweisen mehr hat, sind es bei ihm Gefühle, die auf ein derartiges Verhalten abzielen. Es sind Gefühle der Verpflichtung, die sich auf die Sippe als Ganzes wie auf ihre einzelnen Mitglieder richten. Sippe bedeutet allerdings beim Menschen von den Urfängen an eine größere Einheit als die engere "Aufzuchtfamilie" (MH 87) mit ihren drei oder vier Generationen in direkter Linie. Beim Menschen zählen auch die Seitenlinien zur Sippe, Onkel und Tanten, Cousins und Cousinen zweiten und dritten Grades. Natürlich sind alle diese Leute auch in einem genetischen Sinne mehr oder minder verwandt, doch wird beim Menschen darüberhinaus Verwandtschaft kulturell hergestellt. Die Angehörigen der Sippe leben nicht ständig zusammen, sondern stellen ihre Verwandtschaft durch kulturelle Merkmale her, v.a. durch die Berufung auf einen gemeinsamen Ahnen, der in einem Emblem oder Wappen symbolisiert ist, oder durch spezifische Familientraditionen. Schon die Sippe kann über die anschauliche Nähe, die direkte Bekanntschaft hinausgehen und durchaus kaum bekannte Personen einschließen.

Was genau umfasst nun die Sippenmoral? Auf der emotionalen Ebene könnte man Gefühle wie Sympathie anführen - Gehlen sagt sympathisierende Impulse (MH 89) -, wie Zuneigung, Liebe, Zusammengehörigkeit und, im Falle der Abwesenheit von der Sippe, Einsamkeit. Diese Gefühle werden in Handlungspflichten ausformuliert: man soll dem anderen helfen in der Not, in der materiellen ebenso wie in der emotionalen, man soll ihn unterstützen bei seinen Vorhaben, loyal zu ihm stehen, friedlich sein, nicht aggressiv, die eigenen Interessen zurücknehmen, gütig über Fehler hinwegsehen, solidarisch sein gegen Dritte usw. Als Tugenden formuliert umfasst die Sippenmoral Treue, Solidarität, Pietät (alle MH 87), Friedlichkeit (MH 88), Güte (MH 92), Brüderlichkeit (MH 112) u.a. Zusammenfassend sagt Gehlen, es handle sich um "antistaatliche, pazifistische und generative Einstellungen" (MH 83). Die Kehrseite dieser Familiensolidarität ist der sogenannte Nepotismus, die Bevorzugung von Verwandten (weshalb man auch von nepotischem Altruismus spricht). Bei der Verteilung knapper Ressourcen - seien es nun wie unter Tieren Nahrung oder "Dienstleistungen" wie Fellpflege, seien es wie beim Menschen staatliche Ämter oder wirtschaftliche Aufträge - werden zuerst die Verwandten bedacht und unter diesen zuerst die nächstverwandten (Kinder, Geschwister, Eltern). Dasselbe gilt bei sozialen Auseinandersetzungen. Nicht umsonst sagt das Sprichwort: Blut ist dicker als Wasser, eine Aussage, die Gehlen mit "Blutsanhänglichkeiten" (MH 88) umschreibt. Kooperation und Konkurrenz in menschlichen Bevölkerungsgruppen wird sehr stark von dem Grad der Verwandtschaft bestimmt. Dieses Faktum ist für uns so natürlich, dass es meist gar nicht explizit zu Bewusstsein kommt. Allerdings gibt es selbst in der Kernfamilie unterschiedliche Grade der Solidarität. Die bedingungsloseste Solidarität besteht wohl zwischen Eltern und Kindern, während Kinder untereinander heftig um die gerechte Verteilung streiten können (z.B. bei Erbstreitigkeiten, in denen die eigene Familie wichtiger ist als die der Geschwister).

Die genannten Tugenden und Pflichten gelten im Innenbereich der Sippe. Das bedeutet nun nicht, dass außerhalb der Sippe gleich das Feindesland beginnt. Wenn Gehlen aus einem Werk über die altarabische Stammesmoral die Sätze zitiert, dass es 'eine Moral außerhalb des Stammes nicht gibt', 'von vorneherein jeder Stammesfremde Feind ist' (MH 88), dann ist das zumindest einseitig. Sicher gelten für die "draußen" nicht dieselben Pflichten wie für die "drinnen", aber dass es deshalb keinerlei 'allgemeine Menschenpflicht' gibt, ist falsch. Gerade bei den Arabern und generell die Wüste bewohnenden Völkern galt die Gastfreundschaft gegenüber jedem als sehr hohes und heiliges Gebot, weil deren Verweigerung in der Wüste den Tod bedeuten konnte. Auch schreibt Gehlen selbst, es gebe eine "vorpolitische Solidarität" (MH 88) unter den Menschen, durch das gemeinsame menschliche Schicksal

bedingt. Und in seinen beiden als nächstes zu besprechenden Sozialregulationen stellt er gerade angeborene Impulse der Hilfspflicht und Fairness dar, die sich auf *alle* Menschen beziehen. Die Familie als den alleinigen Ort moralischer Pflichten zu sehen, mag für das Tierreich richtig sein, für den Menschen nicht. Andererseits korrespondiert den Tugenden nach innen auf der anderen Seite eine bestimmte Haltung gegenüber den Nicht-Mitgliedern. Sollte eine Sippe mit einer anderen in Konflikt geraten, so wird mindestens die Solidarität aller gegen den Angreifer gefordert, im Falle gewaltsamer Auseinandersetzung aber auch Einsatzbereitschaft, Wachsamkeit, Entschlossenheit, letztlich wie schon im Tierreich das Selbstopfer oder wie Gehlen selbst an anderer Stelle sagt, die Bereitschaft, sich vor die Gruppe zu werfen (US 45). Die Ethologie hat hier sogar einen Antrieb aufgezeigt, den Gehlen in dieser Schärfe gar nicht erwähnt, die Gehorsamsbereitschaft. Wenn daher Gehlen sagt, dass es erst der Staat war, der diese kriegerischen Tugenden der Kampfbereitschaft gegen die "vorstaatlichen Tugenden" der Friedlichkeit und Güte zur Geltung brachte, so muss man ihm hier widersprechen. Die Tugenden des Kampfes sind die andere Seite der Medaille der Familienloyalität.

Die Verpflichtungen des einzelnen, bei Tieren noch an die unmittelbare Bekanntschaft des ständigen Zusammenlebens gebunden, entwickelte sich beim Menschen schon in der Frühzeit zu einer Verpflichtung gegenüber einer "abstrakten Familiarität" (MH 88), eben weil zwar nicht die Kernfamilie, aber die weitere Verwandtschaft artifiziell hergestellt ist. Hier zeigt sich schon eine erste Form der Erweiterung der Sippenmoral. Durch andere Konstruktionen der Zusammengehörigkeit konnten die Verpflichtungsgefühle auf eine immer größere Zahl von Menschen ausgeweitet werden, auf den Stamm, den Stammesverband, das Volk und die Nation. Am Endpunkt dieser Entwicklung steht dann die Menschheit als Gemeinschaft, der die familiären Pflichten gelten. Allerdings wird dann "der Verpflichtungsgehalt mit zunehmenden Umfang der Adressaten immer blasser und tritt schließlich in eine bloße Hemmung zurück: Man darf den beliebigen anderen Menschen nicht verletzen, muss in ihm den 'Bruder' sehen" (MH 89). Dieser Schritt geschah, so Gehlens Interpretation, zum erstenmal nach Alexanders Eroberung fast der gesamten damals bekannten Welt, der ersten Globalisierung sozusagen. In der daraufhin sich ausbreitenden Kultur des Hellenismus entstand ein Kosmopolitentum, welches forderte, dass wir "alle Menschen für unsere Genossen und Mitbürger zu halten haben" (MH 30). Später sind die großen Weltreligionen diesem Weg gefolgt, postulierten die allgemeine Nächstenliebe, eine Liebe zu allen Kreaturen, die alle gleichermaßen Geschöpfe Gottes sind. Schließlich wurde "von den

Intellektuellen der Aufklärungszeit" (MH 84) der Humanitarismus propagiert, "die zur ethischen Pflicht gemachte unterschiedslose Menschenliebe" (MH79).

5.1.2. Physiologische Tugend

Schon der von Gehlen gewählte Begriff "physiologische Tugend" deutet an, dass es sich bei dieser Sozialregulation um eine "leibnahe" (MH 55) Reaktion handelt, die ähnlich wie ein tierischer Instinkt auf bestimmte Auslöserreize der Umwelt anspricht und entweder zu einer unmittelbaren, quasi-instinktiven Hilfehandlung führt oder zu einem Verpflichtungsgefühl gegenüber dem Hilfsbedürftigen. Auslöser sind einmal die Reize des Kindchenschemas mit seinen rundlichen, niedlichen Formen, durch die eine Beschützungs- und Versorgungsreaktion gegenüber Kindern ausgelöst wird. Von Gehlen nicht erwähnt, aber ebenso hierher gehörend, ist der Hilferuf eines in Gefahr befindlichen Menschen, auf den jeder sofort und unwillkürlich reagiert und dabei sogar eine eigene Gefährdung von Leib und Leben in Kauf nimmt.⁵⁰ Weitere starke Auslöser sind der Anblick eines Trauernden, mit dem man mitleidet und dem man Trost zu spenden versucht, oder der Anblick eines (unverschuldet) Leidenden, Kranken, in Not Geratenen, dem man direkte materielle Hilfe zukommen lässt oder zumindest durch Geld zu helfen versucht. In allen diesen Fällen fühlt man eine Verpflichtung, irgendwie zu helfen, das sichtbare Leiden hat "eine starke Appell- und Auslöserwirkung" (MH 59). Von der emotionalen Seite ist hier das Mitleid, das Mitgefühl angesprochen. Das setzt evolutionär voraus, die gefährliche Situation des anderen erkennen, sich in seine missliche Lage versetzen zu können, eine Fähigkeit, die es außer beim Menschen nur noch bei Menschenaffen gibt.

Die physiologische Tugend oder, wie Gehlen sie auch nennt, die "Mitleidsreaktion" (MH 59) bezieht sich, im Unterschied zum Sippenethos, auf alle Menschen gleichermaßen, unabhängig von ihrer Gruppen- bzw. Nationszugehörigkeit oder ihrem sozialen Status. Hilfe ist jedem zu gewähren, die Nichtreaktion auf dieses Sollensgefühl wird mit einem schlechten Gewissen "bestraft". Da die Hilfereaktion jedoch an unmittelbare Reize gebunden ist, wirkt sie nur im Nahbereich zuverlässig, schon Bilder wirken nicht mehr so eindringlich. Außerdem kann die Stärke des Verpflichtungsgefühls nicht selten vom Grad der persönlichen Bekanntschaft oder

⁵⁰ Das Phänomen, dass viele Leute heutzutage nicht mehr reagieren, widerspricht dem nicht. In der Menge fühlt sich der einzelne nicht so stark angesprochen wie wenn er allein reagieren müsste, professionelle Hilfe (Krankenwagen, Feuerwehr) ist meist schnell zur Stelle und man will ja nicht durch falsches Handeln den

der Gruppenzugehörigkeit des Hilfsbedürftigen abhängig sein. Das zeigt das biblische Gleichnis vom barmherzigen Samariter: Derjenige leistet Hilfe, der am wenigsten verpflichtet gewesen wäre, während die anderen vorbeigehen. Die Sozialregulation bedarf daher der "institutionellen Nachhilfe" (MH 59). Rechtlich sanktioniert wird allerdings nur ihre negative Seite, die unterlassene Hilfeleistung gegenüber dem in Gefahr Befindlichen. Hier zu helfen wird von jedem verlangt. Die positive Seite dagegen, das Almosengeben oder die Mildtätigkeit, hat nur die Stellung eines moralischen Gebots. Es richtet sich zwar prinzipiell auch an alle, im besonderen aber an diejenigen, die die Mittel dazu haben, nämlich die Wohlhabenden. Die Wohlhabenden einer Gesellschaft waren schon immer moralisch verpflichtet, an die Notleidenden und Armen, die Witwen und Waisen, zu denken, sie finanziell zu unterstützen. Das Almosengebot hat sich schon immer über den Familien- und Bekanntenkreis (wie beim Sippenethos) hinaus auf alle Leidenden und vom Schicksal Gebeutelten gerichtet.

Die genannte Sozialregulation ist personell gesehen in mehrfacher Hinsicht erweiterbar (MH 59ff). Zum einen können sich die Auslöserreize entdifferenzieren, wie das beim Kindchenschema der Fall ist, so dass alles Niedliche von der Reaktion erfasst wird und auch Tierkinder in den Genuss von Schutz- und Pflegeleistungen kommen. Zum anderen kann der sinnliche Auslöserreiz gänzlich verschwinden und das Verpflichtungsgefühl rein gedanklich gegenüber einem unsichtbaren Partner (ja sogar gegenüber einem nur gedachten Partner)⁵¹ ausgelöst werden, wie das bei einer Fernethik der Fall ist. Eine solche Fernethik wird weniger aus dem unmittelbaren Anblick des Leids aktiviert, der ja hier nicht gegeben ist (oder nur als Bild). Es gibt aber, sagt Gehlen an einer anderen Stelle, im Menschen "eine Leidenschaft gegen entwürdigende Zustände, die tatbereit ist" (GA6 313). Emotional entspricht dem das Gefühl der Empörung. Ansätze zu einer Fernethik wird es wohl zu allen Zeiten gegeben haben, nur war sie früher aus nachrichten- wie transporttechnischen Gründen eher lokal begrenzt. Nach dem Zweiten Weltkrieg - und auch als Reaktion auf diesen "außer Kontrolle geratenen Feuerbrand" (GA6 313) - hat sich jedoch eine Wandlung vollzogen. Der Zunahme unseres Informationsbereichs auf Weltmaßstab "scheint nun unser Verantwortungsgefühl nachzuwachsen" (A 138) und sich auf alle Menschen weltweit auszudehnen. Gehlen spricht dann von Hilfeleistungen an entwicklungsbedürftige Völker, denen Lebens- und Arzneimittel geschenkt werden und denen man Investitionen und Produktionschancen eröffnen will

Schaden noch vergrößern. Das alles bedeutet daher nicht, dass ein starker Handlungsimpuls zur unmittelbaren Hilfe nicht existent wäre.

⁵¹ Ein solcher kann z.B. der Geist eines Ahnen sein (MH 56), dem man sich verpflichtet fühlt, den man verehrt, Opfer bringt usw. So ist es vorstellbar, dass dieser Geist, ähnlich wie ein Lebender, auch einmal Hilfe benötigt.

(A 139). Allerdings handelt es sich dabei um staatliche Entwicklungshilfe, wenn auch ein humanitäres Motiv mitschwingen mag, und nicht um freiwillig gegebene Hilfeleistungen einzelner aufgrund eines persönlichen Verantwortungsgefühls. Ein solches kann man höchstens für konkrete Projekte (z.B. der Einsatz für Straßenkinder oder für Aids-Kranke in der Dritten Welt) gewinnen, doch selbst dabei ist das Verantwortungsgefühl uns "nur schwer ans Herz zu bringen" (MH 56). Gehlen steht daher der Realisierung einer echten Fernethik skeptisch gegenüber, hält aber ihre Entwicklung langfristig nicht für gänzlich ausgeschlossen. "Die Formulierung einer neuen Ethik der Verpflichtung gegen nicht Anwesende, einer Ferneethik diesseitiger Art, gehört also zu den Aufgaben *denkender* Menschen, ungeprüfte Gesinnungen werden sich hier nicht halten lassen" (A 140).

Es gibt nun noch eine andere Art der Erweiterung des Hilfeimpulses, die Gehlen als eine solche ungeprüfte Gesinnung verurteilt, eine Erweiterung nicht personeller, sondern sachlicher Art. Anthropologisch, so Gehlen, existiert neben dem Impuls zur Hilfeleistung beim Anblick des Leidenden auch ein Impuls auf den gegenteiligen Anblick, nämlich eine "instinktresiduale Antwort auf den Anblick des Wohlgeformten" (MH 60). Mit Max Scheler bezeichnet er diese instinktresiduale Antwort auch als "Lebensgefühl" (MH 60). Das Lebensgefühl oder auch das Glück ist sozusagen die Kehrseite des Leids, des Unglücks. Wer die Aufhebung des Leids des anderen anstrebt, hat nun nicht per se dessen Glück im Sinn. Das moralische Gebot zur Mildtätigkeit erstrebte über die Jahrhunderte lediglich eine Linderung der schlimmsten Auswüchse sozialen Elends. Doch in der Neuzeit, so Gehlen, hat sich hier ein Wandel vollzogen, "die gewaltigste ethische Neuerung seit Jahrhunderten" (MH 61). Nun kam es zu einer Gleichsetzung von Leid mit Mangel an Glück: "Nicht die bloße Abweisung von Not und Leiden, sondern das Erfüllungsglück selbst, das Wohlhaben und Wohlleben werden hier zu Sollforderungen erhoben" (MH 61). War das Empfangen eines Almosens, das die Wohlhabenden mehr oder weniger großzügig verteilten, ein Geschenk, aus dem dem Beschenkten keinerlei Anspruch erwuchs, so änderte sich dies mit der Französischen Revolution. Jetzt wurde die Brüderlichkeit (neben der Freiheit und Gleichheit) zum *Recht* des Einzelnen auf Teilhabe am Wohlstand und am Lebensglück. Adressat dieser Forderung war der Staat. Der Staat, nicht nur einzelne Privatleute, hatte nun die Pflicht, seinen Bürgern Hilfe zu leisten. Gehlen nennt diese neue Anschauung mit den Worten des Soziologen Götz Briefs die Ethisierung des Ideals des Wohllebens (MH 61) oder auch den sozialen Eudaimonismus, "die Zugänglichkeit der materiellen und geistigen Lebensgüter für Alle als ethisches Postulat" (MH 61). Möglich geworden war diese Forderung durch den von den modernen Industriegesellschaften produzierten Warenüberfluss. In früheren Zeiten

"chronischer Notlagen und Volkskrankheiten" (MH 79) wäre eine solche ethische Forderung gänzlich undenkbar gewesen. Was in der Antike noch die Sache des einzelnen war, die Suche nach dem Glück (eudaimonia), wird nun ein staatliches Programm und es ist dabei völlig unerheblich, ob es sich um einen liberal-marktwirtschaftlich organisierten Staat handelt oder einen sozialistischen. Beide versprechen ihren Bürgern die "Versorgung mit Glück" (MH 66).

Das sozialeudaimonistische Ideal, so Gehlen unter Berufung auf Werner Sombart, setzt sich aus drei Aspekten zusammen (MH 65):

1. Das Leben bzw. der einzelne Mensch wird als höchstes Gut gesetzt (und nicht eine Leitidee).
2. Der Mensch hat einen Anspruch auf Glück.
3. Der Staat muss alles tun, um diesen Glücksanspruch zu realisieren.

Aus letzterem Punkt folgt "die moralische und öffentlichkeitsfähige Disqualifizierung derjenigen Mächte, die einer solchen Glücksmaximierung im Wege stehen könnten" (MH 66). Das Glück ist nun keine individuelle Angelegenheit mehr, die der einzelne durch seine Handlung zu erreichen sucht wie in den Glückslehren der Antike, es ist eine strukturelle Sache. Die richtige Einrichtung der Gesellschaft bringt das Glück für alle quasi automatisch hervor, wenn nämlich alle sozialen Hindernisse beseitigt sind, die die Menschen bisher vom Glück abgehalten haben. Die "sozialen Verhältnisse" rücken damit in das Zentrum der öffentlichen und wissenschaftlichen Diskussion. So konstatiert Gehlen die Entwicklung zu einem "Vorrang des Sozialen" (MH 68) vor allen anderen Fragen der Politik. Die Soziologie wird zur normativen Leitwissenschaft, ein Vorgang, der in Westdeutschland in den 60er Jahren begann und sich über mindestens drei Jahrzehnte fortsetzte (Rehberg 2004, 640ff).

Im Sozialeudaimonismus, so beklagt Gehlen, wurde die instinktartige moralische Anlage des Menschen, zu helfen und zu teilen, zu einer Weltanschauung umgeformt, die letztlich Glück mit Wohlstand gleichsetzt. Sie beschränkt sich damit allein auf ein "Diesseitsglück" (MH 67), dem jede höhere Idee abgeht. Das Leben, der Lebensgenuss wird selbst zur Leitidee. Ob das als Lebensentwurf tauglich ist, mag jeder für sich selbst entscheiden. Wogegen Gehlen sich wendet, ist der Versuch, dieses Programm zum allgemeinen Maßstab, zum Konzept des guten Lebens zu machen.

5.1.3. Ethos der Gegenseitigkeit

Das Prinzip der Gegenseitigkeit (oder Reziprozität) hatte Gehlen bereits in *Urmensch und Spätkultur* behandelt. Seine Ausführungen in *Moral und Hypermoral* geben zu großen Teilen das dort Gesagte wieder, oft mit denselben Beispielen und Formulierungen. Wird in *Urmensch und Spätkultur* die Gegenseitigkeit noch stärker als Kategorie des Menschseins überhaupt betont, steht jetzt in *Moral und Hypermoral* die subjektive Innenseite, das Verpflichtungsgefühl und die naturrechtliche Ausgestaltung im Vordergrund.

Als Grundkategorie durchzieht die Gegenseitigkeit alle Schichten des Menschen, sie ist ein konstitutives Merkmal des Menschen, eine "durchlaufende menschliche Stil-Konstante" (MH 52). Seine Antriebe, sein Denken sind schon immer nach außen hin gewendet, auf den Kontakt, die Antwort ausgerichtet. Im Gegensatz zu den fertigen Instinkten der Tiere, die sich an der Welt abarbeiten, sind die menschlichen Antriebe offen und bilden sich erst aus im wechselseitigen Kontakt mit der Welt und den anderen Menschen. Der Mensch ist auf diesen Kontakt hin angelegt, er nimmt die vermutete Erwartung des anderen in sein eigenes Verhalten mit hinein und man kann "die bestätigende Reaktion des Anderen zu treffen als ein Dauerbedürfnis ansehen" (MH 52). Dieser andere kann ein anderer einzelner oder eine ganze Gruppe sein, deren bestätigende Reaktion zu treffen sich in der Identifikation mit ihr erfüllt. Der Mensch ist gar nicht in der Lage, seine Antriebe, sein Denken, d.h. sein gesamtes Ich, ohne diesen Kontakt auszubilden. Ohne den anderen ist Mensch-sein nicht möglich. Von einem Bedürfnis nach Soziabilität zu sprechen (US 45), ist daher zwar richtig, aber noch zu vordergründig. Der Mensch hat nicht nur einfach ein Sozialbedürfnis, das sich bei Mangel als Gefühl der Einsamkeit bemerkbar macht, er ist von seiner ganzen Konstitution her ein soziales Wesen, das ohne Kontakt, ohne gegenseitige Kommunikation gar nicht lebensfähig ist. Er ist durch und durch "sprachmäßig", ein kommunikatives Wesen.

Es ist daher nicht verwunderlich, wenn sich das Prinzip der Gegenseitigkeit im Menschen als Instinkt niederschlug, als Gefühl der Verpflichtung zur Reziprozität. Der Mensch ist konstitutiv auf Austausch angewiesen. Das meint nicht nur den Austausch von "geistigen" Inhalten, von Informationen und Ideen (wobei dieser Austausch nicht nur sprachlich geschieht, auch rituell, durch gemeinsam vollzogene Handlungen). Es meint auch den materiellen Austausch, denn wie kein zweites Lebewesen ist der Mensch auf materiellen Austausch angewiesen. Der Austausch von Gütern ist das notwendige Komplementärprinzip zur Arbeitsteilung. Diese ist beim Menschen möglich geworden durch das Zusammenleben in der stabilen Gruppe, die den einzelnen davon enthebt, alle lebensnotwendigen Tätigkeiten

selbst auszuführen (siehe die Ausführungen über die Insulation). Die Spezialisierung auf bestimmte Tätigkeiten hat aber nur dann Vorteile, wenn man die selbst produzierten Güter später gegen andere ebenfalls notwendige, aber nicht mehr selbst hergestellte Güter eintauschen kann. Die Arbeitsteilung, noch allgemeiner das Überleben der gesamten Gruppe, hängt davon ab, dass Austausch funktioniert. Wenn nun Austausch nicht mehr genetisch festgelegt ist (wie etwa in einer symbiotischen Beziehung, wo biologisch bestimmt ist, wer welche Stoffe wie gibt und erhält), sind Regeln nötig, um einen dauerhaften, stabilen Austausch zu gewährleisten. Diese Regeln müssen formal genug sein, um alle denkbaren spezifischen Austauschbeziehungen einzubeziehen und sozusagen den Tausch an sich, unabhängig von den Inhalten, zu regeln. Da Tausch aus einem wechselseitigen Geben und Nehmen besteht, ist die abstrakte Verpflichtung auf Gegenseitigkeit als Grundprinzip des verallgemeinerten Tauschs anzusehen: Wer eine Leistung erbringt, hat Anspruch auf eine adäquate Gegenleistung und wer eine Leistung empfängt, ist zur adäquaten Gegenleistung verpflichtet. So ist zu verstehen, wie sich für ein Lebewesen, das unumgänglich auf Tausch angewiesen ist, evolutionär das Gefühl des Verpflichtet-seins zur Gegenleistung entwickeln konnte, das in Emotionen übersetzte Prinzip der Zusammenarbeit.

Vom ökonomischen Tausch zu unterscheiden ist die Gabe, das Geschenk. Zwar wird auch beim Schenken ein materieller Gegenstand überreicht, doch steht hier nicht primär der Nutzwert dieses Gegenstandes im Vordergrund. Beim Geschenk wird vielmehr eine soziale Beziehung "getauscht", für die der geschenkte Gegenstand symbolisch steht. Das Überreichen einer Gabe besagt daher, dass der Geber eine freundschaftliche Beziehung herstellen oder erhalten will, den anderen als Partner, eventuell als Bundesgenossen, jedenfalls nicht als Feind haben möchte. Die Freundschaft oder der Bund kommt aber nur zustande, wenn auch der andere in das "gemeinsame Projekt" investiert, d.h. eine Gegengabe überreicht, die sozusagen die Annahme dokumentiert. Der andere ist also zur Gegengabe verpflichtet, es sei denn er weist das Angebot ab. Dies hätte aber Feindschaft, vielleicht sogar Krieg zur Folge (wenn es sich bei den Partnern um Clans oder Stämme handelt). Die Verpflichtung zur Gegenleistung besteht im Grunde schon auf der untersten Stufe des Kontakts, des rein verbalen Austauschs. Der Gruß eines anderen, auch unbekannten Menschen, verpflichtet zum Gegengruß und seine Verweigerung ist nicht nur eine Unhöflichkeit, sie ist, wie Gehlen sagt, "unsittlich" (MH 50), denn sie verweigert die Anerkennung des anderen als Gesprächspartner, letztlich als Person. Auch für eine Einladung gilt das Gegenseitigkeitsprinzip: Der Gastgeber lädt den anderen ein, bewirtet ihn, opfert für ihn Zeit, macht es ihm bequem - das alles sind Vorleistungen, für die er eine Gegenleistung erwartet, die der andere als Verpflichtung

seinerseits empfindet. Für die Gegenleistung gilt, dass sie dem Wert der Vorleistung entsprechen muss, eine zu kleine Gegengabe ist beleidigend, eine zu große demütigend. Was die Gabe vom Almosen unterscheidet ist, dass sie eben mit der Erwartung der Gegenleistung getätigt wird, also keineswegs ein uneigennütziges Geschehen ist. Und zum vorhin erwähnten, bereits im Tierreich (zumindest bei Menschenaffen) auftretenden reziproken Altruismus besteht der Unterschied darin, dass beim Menschen auch ein Tausch mit dem Unbekannten, ursprünglich vielleicht als "stummer Tausch" (MH 50), möglich ist und es auch sein soll, wenn dieser eventuell lebenswichtige Güter besitzt.

Die nicht-ökonomische Seite des Tausches hat als erster der französische Ethnologe Marcel Mauss in seinem Werk *Die Gabe* (1925) beschrieben (MH 50). Darin schildert er z.B. den Ringtausch auf den Trobriand-Inseln, bei dem Geschenke von einem Partner zum anderen weitergegeben werden, bis sie zuletzt an den Anfangspunkt zurückkehren, was zur friedlichen Beziehung zwischen den einzelnen Inseln beiträgt. In anderen Fällen besitzen die getauschten Güter keinerlei Nutzwert mehr, sie werden zu reinen Schmuckgegenständen, die ihre ursprüngliche Funktion verloren haben, z.B. Beile, die nur noch schön anzuschauen sind und die vom Beschenkten ausgestellt werden, aber als Beil nicht mehr zu gebrauchen sind. Es ist die Investition des Gebers in das teure Material, der Zeitaufwand der Herstellung und Bearbeitung, die den Wert des Geschenks ausmachen und das Band der Freundschaft aufrechterhalten. Gerade in archaischen Gesellschaften findet oft ein rein zeremonieller Geschenketausch statt (US 46, MH 52), der zeigt, "dass der Warentausch keineswegs auf die abstrakt ökonomische Seite reduziert ist, sondern dass er eine nicht-ökonomische Seite hat, also sozusagen als Sozialzement wirkt" (US 46). Es werden ja auch keineswegs nur Güter oder Nahrungsmittel ausgetauscht, ein wichtiges Tauschobjekt sind Frauen, genauer gesagt, heiratbare Mädchen. Die Gabe und Gegengabe von Mädchen zwischen zwei Gruppen verbindet diese langfristig miteinander. Heiraten als Grundlage politischer Allianzen sind ja auch aus der europäischen Geschichte hinlänglich bekannt. In manchen archaischen Gesellschaften kann dieser Tausch sogar über Generationen hinweg fest etabliert und institutionalisiert sein.⁵²

⁵² Gehlen leitet aus dem Frauentausch, hierbei einem Gedankengang Claude Lévi-Strauss' folgend, das Inzestverbot ab, weil "der Bruder für die weggegebene Schwester ein anderes Mädchen für sich beanspruchen darf" (MH 50). Das bedeutet, weil die Schwester Tauschobjekt ist, ist sie für den Bruder als Geschlechtspartner verboten. Gegen diese Argumentation wendet Eibl-Eibesfeldt ein: "Sie [die Schwester] wird einem anderen Manne zugänglich, aber irgendwo ist dann auch ein Mann, der seinerseits eine Frau als Partnerin zur Verfügung stellt. Das stimmt zum Teil. Das Inzesttabu macht solch politisches Handeln möglich - es wurde aber nicht eigens dazu erfunden" (Eibl-Eibesfeldt 1984, 507).

Gehlen weist darauf hin, dass die Verpflichtung zur Reziprozität nicht aus der Gabe selbst erwächst, "die Gabe ist vielmehr die äußere, greifbare Seite des Verpflichtetseins" (US 48). Die Verpflichtung gilt daher abstrakt, unabhängig von den gehandelten Objekten und auch unabhängig von den Beteiligten. So können etwa auch nicht-menschliche Teilnehmer in die eine Seite der Austauschbeziehung eintreten, nämlich Götter. Auch mit Gott kann man eine wechselseitige Verpflichtung eingehen: *do, ut des* - ich tue, damit du tust (MH 52), d.h. ich opfere etwas aus meinem Besitz oder nehme eine Pflicht auf mich (eine Wallfahrt machen, eine Kirche bauen) und erwarte dafür im Gegenzug bestimmte Wohltaten. Hier wird mit immateriellen Gaben gehandelt.

Haben wir bisher nur den Austausch im positiven Sinne betrachtet, so gilt das Prinzip der Gegenseitigkeit auch für die sozusagen negative Seite. Wenn einer dem anderen einen Gegenstand beschädigt oder zerstört, dann ist er zum Ersatz des Schadens verpflichtet. Diese Verpflichtung kommt nicht erst durch das Recht zustande, es ist ein instinktives Gefühl, den selbst verursachten Schaden ausgleichen zu wollen. Es handelt sich dabei um einen Impuls auf Wiederherstellung oder mit einem juristischen Ausdruck um Wiedereinsetzung in den alten Stand, mit Schuldgefühlen hat dieser Impuls nichts zu tun. Es geht dabei nämlich um die "zivilrechtliche" Seite des Schadens, d.h. um seine Behebung, während das echte Schuldgefühl die "strafrechtliche" Seite betrifft, nämlich die Handlungsabsicht, ganz unabhängig vom entstandenen Schaden (zu Schuld mehr im nächsten Abschnitt). Die Wiederherstellung geht so vonstatten, dass entweder ein Objekt derselben Art beschafft wird oder ein Ausgleich im Wert des zerstörten Objekts bezahlt wird, jedoch nicht darüberhinaus. Selbiges gilt für einen körperlichen Schaden. Da es jedoch keinen Ersatz für einen verlorenen Finger gibt, muss hier irgendein adäquater zu zahlender Gegenwert festgelegt werden und die frühen Rechtaufzeichnungen bestehen zum großen Teil aus solchen Bußtaxen (MH 48). Für den Fall einer Schädigung mit Vorsatz und soweit noch kein staatliches Machtmonopol besteht, ist es dem Geschädigten sogar erlaubt, mit gleicher Münze heimzuzahlen: Auge um Auge, Zahn um Zahn. Rache gilt daher als legitim, solange sie nicht das adäquate Maß überschreitet. Es gilt die Regel "tit for tat" - wie du mir, so ich dir. Gehlen verwendet hier den Begriff der Vergeltung (MH 48), der bis heute eine Doppelbedeutung besitzt: Vergeltung im positiven Sinne (jemandem eine Wohltat durch eine Wohltat vergelten) und im negativen Sinne (Vergeltung üben).

Bisher war immer von dem Gefühl der Verpflichtung der einen Seite und dem reziproken Anspruch der anderen Seite die Rede. Sagt man nun statt Anspruch Recht, so sind wir beim Naturrecht angelangt. Dem Gefühl der Verpflichtung des Schuldners korrespondiert ein

Gefühl des Rechts, des berechtigten Anspruchs des Gläubigers auf die Gegenleistung. Dieses wird als vollkommen "natürlich" angesehen und zwar nicht nur von den zwei Teilnehmern, sondern von allen anderen ebenso. Die naturrechtlichen Regeln leuchten daher jedem als evident ein (MH 48). Das Naturrecht, sagt Gehlen, "stellt ähnlich den zehn Geboten allgemeinste Regeln auf, deren Erzwingbarkeit als Bedingung des friedlichen Zusammenlebens jedermann einleuchtet, es erklärt die entsprechenden Impulse für natürlich, d.h. für angeboren, und respektiert doch ihre nur prekäre Realisierung" (MH 48).

Dieses "natürliche" Recht beschreibt grundlegende Prinzipien der Gerechtigkeit. Seit Aristoteles wird es in die verteilende Gerechtigkeit und die ausgleichende Gerechtigkeit geteilt (NE V, 5). Die verteilende Gerechtigkeit besagt, dass jeder die seiner Leistung angemessene Belohnung erhält, so dass unterschiedliche Leistungen unterschiedlich belohnt werden, was unmittelbar einleuchtend ist. Die ausgleichende Gerechtigkeit hat zwei Funktionen: den Austausch zu regeln (Tauschgerechtigkeit) und entstandenen Schaden wiedergutzumachen (Strafgerechtigkeit). Grundlegend ist die abstrakte Pflicht, einen eingegangenen Vertrag, gleich welcher Art, zu erfüllen: *pacta sunt servanda* - Verträge, Versprechen, ein gegebenes Wort sind zu halten. Verpflichten kann man sich dabei zu fast allem, sogar sich selbst oder seine eigenen Kinder als Sklaven zu verkaufen, sofern dieses Versprechen freiwillig gegeben war. Verboten ist es dagegen, eine Notsituation des anderen auszunutzen und ihn zu einem Vertrag zu nötigen, den er ansonsten kaum eingegangen wäre. Ein solcher Vertrag ist nichtig, es entfällt die Pflicht zur Gegenleistung. Druck und Zwang schaffen kein Recht. Aber auch bei existierenden Verträgen hat jeder in der Ausübung seiner Rechte und der Erfüllung seiner Pflichten "Treu und Glauben" zu wahren (so §242 BGB). Treue heißt soviel wie Zuverlässigkeit und Rücksichtnahme, Glaube ist das Vertrauen in die Ehrlichkeit des anderen. Darüber hinaus hat jeder die im gegenseitigen Verhalten erforderliche Sorgfaltspflicht zu beachten, d.h. sich so zu verhalten, dass keine unnötige Beeinträchtigung des anderen entsteht. Auch das Strafrecht kennt einige Naturrechtsformeln: Man kann nicht zweimal für etwas bestraft werden, denn das wäre nicht adäquat (Art 103 III GG), man kann nicht für etwas bestraft werden, was zur Tatzeit eine erlaubte Handlung war (Rückwirkungsverbot, Art 103 II GG), man kann nicht für etwas bestraft werden, was unbewiesen ist (*in dubio pro reo*). Die Gerechtigkeit gebietet es, immer die konkreten Umstände des Falles zu würdigen und notfalls sogar gegen den Wortlaut des Gesetzes zu entscheiden (Billigkeit). Des weiteren muss die Strafe der Schuld angemessen sein, nicht zu hoch (nicht über Auge um Auge hinaus), aber auch nicht zu niedrig - darum das instinktive Gefühl, den Mörder adäquat mit dem Tod zu bestrafen (MH 49).

Die Verhaltensforschung hat gezeigt, dass schon Schimpansen auf die Ausnutzung einer Beziehung mit "moralistischer Aggression" reagieren (Voland 2009, 80). Das einseitige Nehmen durch den einen Partner ohne gleichwertiges Geben führt zu aggressiver Reaktion, die den Betrüger bestrafen soll. Diese Aggression ist keine unmittelbare emotionale Reaktion, die aus Frustration über das Verhalten anderer resultiert, sondern ereignet sich erst nach einer langen Vorlaufzeit, bis sozusagen der Bogen durch den Betrüger überspannt wurde. Beim Menschen findet sich darüberhinaus noch das Phänomen des "altruistischen Strafens", bei dem der Betrogene sogar einen eigenen Nachteil auf sich nimmt, um den Egoisten zu bestrafen. Erforscht wurde dies im sogenannten Ultimatum-Spiel: Ein Spieler bekommt von einem Versuchsleiter einen bestimmten Geldbetrag, z.B. 20 Euro. Diese muss er zwischen sich und einem anderen Spieler aufteilen. Nimmt der andere die vorgeschlagene Aufteilung an, bekommt jeder seinen Anteil, lehnt er ab, bekommen beide nichts. Eine Kommunikation unter den Spielern ist nicht möglich. Das am häufigsten gemachte Angebot ist nun die faire 50:50-Aufteilung. Angebote, die davon abweichen, werden bis etwa 30:70 zugunsten des anderen akzeptiert, alle anderen Angebote verworfen. Der eine Spieler bestraft also das unfaire Angebot des anderen, obwohl er dabei selbst Kosten auf sich nehmen muss, indem er nämlich nichts bekommt. "Moralische Intuitionen von Fairness verhindern die uneingeschränkte Durchsetzung von Eigeninteresse, und dies außerhalb persönlicher, vertrauter Beziehungen" (Voland 2009, 83).

Das Prinzip der Gegenseitigkeit gewährt also einerseits Rechte (auf Leistung, auf Schadensersatz), es zieht aber auch Grenzen des Erlaubten. Die schamlose nutzenmaximierende Ausnutzung der eigenen stärkeren Position (z.B. des Arbeitgebers gegenüber dem Arbeitnehmer) ist moralisch gesehen nicht zulässig. Auch das Verfolgen eines prinzipiell anerkannten Rechts mit allen Mitteln (z.B. das Recht auf Herausgabe eines gestohlenen Gegenstandes) ist nicht erlaubt. Das Prinzip der Gegenseitigkeit verlangt einen fairen, nicht-willkürlichen Austausch. Fairness, Willkürverbot, Achtung, Rücksichtnahme und Beachtung der Verhältnismäßigkeit sind daher zentrale moralische Forderungen. Letztlich folgt aus der Gegenseitigkeit auch ein abstraktes Gleichheitsgebot. Alle Personen, die aufgrund eines bestimmten Merkmals zu einer Gruppe gehören, sollen dieselben Rechte haben, sollen gleich behandelt werden. Gleichbehandlung heißt, sie nicht willkürlich ungleich zu behandeln sind. Jede Ungleichbehandlung erfordert eine sachgemäße Begründung. So kann z.B. heutzutage eine Befreiung von der allgemeinen Wehrpflicht für Frauen mit ihrer biologischen Konstitution begründet werden, eine Befreiung von der allgemeinen Steuerpflicht dagegen nicht. Es ist eine formale Gleichheit, die nur besagt, dass alle "Gleichen" gleich zu behandeln

sind. Welche Merkmale als relevant angesehen werden für die Zurechnung zu einer bestimmten Gruppe, ist dagegen kulturell festgelegt. Früher waren der Stand oder die Religion wichtige Differenzierungsmerkmale. Für uns ist nur noch das Merkmal Mensch relevant, während alle anderen Merkmale wie Geschlecht, Glaube, Rasse, Sprache Herkunft, politische Anschauung für irrelevant erklärt wurden.

5.1.4. Ethos der Institutionen

Die letzte der vier angeborenen Sozialregulationen ist das Institutionenethos, das Gefühl der Verpflichtung gegenüber den bestehenden Institutionen. Diese Sozialregulation ist exklusiv menschlich, Institutionen gibt es im Tierreich nicht. Denn der Mensch ist das einzige Lebewesen mit einer nicht-festgestellten Natur, das Institutionen zu seiner Stabilisierung benötigt. Die biologische Verfassung des Menschen erzwingt die Existenz von Institutionen, sie machen erst "eine Verhaltenssicherheit und gegenseitige Einregelung möglich ..., wie sie von den verunsicherten Instinktresiduen gerade nicht geleistet wird, so dass man in stabilen Gefügen lebt, wie das Tier in seiner Umwelt" (MH 96). Auch wenn Gehlen in *Moral und Hypermoral* nicht mehr vom Mängelwesen spricht, der Mensch bleibt ein weltoffenes Wesen, das auf festgelegte Verhaltensabläufe und normative Verhaltensmuster angewiesen ist. Institutionen sind daher, ganz allgemein gesprochen, als notwendige Regeln des Zusammenlebens zu bezeichnen. Gehlens Hinweis auf "Steuerungs-Mechanismen" im Tierreich, wie die Ausbildung einer Rangordnung zur Neutralisierung individueller Aggression (MH 95), sind damit nicht zu vergleichen. Denn eine Rangordnung ist ein Organisationsprinzip des sozialen Zusammenlebens, das auf angeborenen Verhaltensweisen, wie hier etwa Rankämpfen, beruht. Beim Menschen dagegen ist die soziale Organisation gerade nicht durch angeborenes Verhalten festgelegt, sondern kulturell gemacht. Das zeigen ja die vielen unterschiedlichen Verwandtschaftssysteme, die Heiratsregeln und Formen der Ehe (Monogamie, Polygynie, Polyandrie, Levirat, Sororat), die so völlig unterschiedlich sein können, dass man eine bestimmte Kultur geradezu als "Pseudospecies" bezeichnen könnte. Es gibt daher keine tierischen Vorformen zu den menschlichen Institutionen.

Der Inhalt der Institutionen ist beim Menschen vom Biologischen her gesehen überhaupt nicht festgelegt. Wie entstehen nun solche Inhalte? Gehlens Antwort lautet: "Das Zusammenleben der Menschen stabilisiert sich zu Ordnungen und Regeln, die wie von selbst gerinnen"

(MH 95). In einer Gruppe von Menschen, die alle dasselbe Bedürfnis oder Problem haben, wird sich mit der Zeit zwischen ihnen eine bestimmte Regel des Verhaltens einpendeln, oft gänzlich non-verbal, einfach durch das gegenseitige Verhalten, d.h. ohne irgendwelche Planung oder "Überlegungen von rationaler Zweckberechnung" (MH 85), besonders da Menschen geradezu ein Bedürfnis nach Gerechtigkeit haben. "Wenn man sich Menschen vorstellt, wie sie in Beziehung zueinander treten, wie sie gegeneinander und auf die Umstände handeln, dann muss man annehmen, dass sich aus ihrem Verhalten heraus bestimmte Figuren niederschlagen und verfestigen" (MH 95). Auf der Basis solcher einmal gefundener Verhaltensweisen können dann sekundär ganz neue Zwecke aufspringen, an die zunächst niemand gedacht hat und ganz neue Institutionen hervorbringen. Das ist das Prinzip der Selbstorganisation, das dafür sorgt, dass immer wieder neue Institutionen entstehen. Keineswegs sagt Gehlen, dass Institutionen, einmal entstanden, für immer und ewig fortbestehen müssen. Dann könnte es gar keine Geschichte geben. "Die Kriege", so Gehlen, "haben dafür gesorgt, dass die Veränderungsrate stets beachtlich blieb" (MH 96). Institutionen sind also einmal im weiten Sinne jede Regel, jede Norm, die gelten soll. Im engeren Sinne ist Institution im üblichen Sinne gemeint: der Staat, die Schule, die Universität, das Gericht, das Krankenhaus, das Militär usw. Institutionenethos heißt dann einfach, die Regeln zu beachten, die allgemein für alle gültigen Regeln oder die institutionenspezifischen Regeln, d.h. sich in den Dienst der Institutionen zu stellen. Gefordert sind dann Tugenden wie Verantwortung, Engagement, Pflicht, Dienst, ein bestimmtes Berufsethos wie das des Arzts oder des Anwalts.

Die zweite Frage, die Gehlen im Zusammenhang mit den Institutionen interessiert, ist die nach der Quelle des Sollens, nach dem Zustandekommen von Geltung. Seine Auffassung in dieser Frage hat sich im Vergleich zu seinen früheren Werken nicht verändert. Die Quelle des Sollens von Institutionen sieht er nach wie vor in einem aus dem Inneren des Menschen kommenden Gefühl der unbestimmten Verpflichtung, einem Verpflichtet-sein-wollen, das sich in der Außenwelt Institutionen "sucht", denen seine Verpflichtung gilt.⁵³ Aus Sicht des aufwachsenden Kindes handelt es dabei natürlich um keine bewusste Suche, sondern das Kind übernimmt die in der Gesellschaft vorgefundenen und geltenden Institutionen als seine eigenen durch nachahmendes Verhalten. Obwohl man also Institutionen von ihrem Inhalt her als kulturelle "Setzungen" ansehen muss, die sich im Laufe der Zeit verfestigt haben, werden sie doch von den Beteiligten als natürlich empfunden und gerade darauf beruht ihr

⁵³ Gehlen selbst hat in einem Nachtstudio-Gespräch 1965 zu Adorno gesagt: "Ach Gott, wissen Sie, ich suche eigentlich in der Wirklichkeit eine honoräre Sache, der man dienen kann. Und das halte ich immer noch für Ethik" (zitiert nach Thies 1997, 217).

Verpflichtungscharakter. Im Unterschied dazu - und das ist neu in *Moral und Hypermoral* - speisen sich die anderen drei Sozialregulationen aus einer anderen Quelle des Sollens. Sie basieren ja auf einem je *spezifischen* Instinktresiduum oder Verpflichtungsgefühl, das inhaltlich bestimmt ist. Ihre Ausformulierung als Norm oder Tugend ist daher zu verstehen "im Sinne eines bewussten 'Nachdrucks' hinter der Unsicherheit eines arterhaltenden Instinktimpulses" (MH 98). Es könnte daher, so Gehlen, "durchaus mehrere, voneinander unabhängige Quellen des Imperativs geben" (MH 98), wobei diese vorsichtige Formulierung im Konjunktiv darauf verweisen soll, dass in dieser Frage noch empirische (z.B. neurophysiologische) Aufklärungsarbeit zu leisten wäre. Jedenfalls kann man sagen, dass die Institution sich von den übrigen drei Sozialregulationen dahingehend unterscheidet, dass ihr Verpflichtungsgefühl zunächst unbestimmt ist und dann kulturell bestimmt wird, während das der anderen drei Sozialregulationen von Anfang an auf ein bestimmtes, natural festgelegtes Verhalten abzielt. In der Institution dagegen soll als verpflichtend anerkannt werden, was sich kulturell als Inhalt einer Institution herausgebildet hat. Es handelt sich sozusagen um ein bloß "formales" Verpflichtungsgefühl. Das Institutionenethos beschreibt daher nicht konkrete Handlungspflichten, es besagt nur, du sollst die Norm der Institution beachten, du sollst deine Kraft in ihren Dienst stellen und dich für ihre stetige Realisierung einsetzen. Mit einem Wort, das Institutionenethos sagt: Tue deine Pflicht!

Neben diesem abstrakten Verpflichtungsgefühl hat sich beim Menschen - und nur bei ihm - eine weitere Kategorie von Emotionen im Zusammenhang mit den Institutionen gebildet. Man nennt sie, im Unterschied zu den Antriebsemotionen (wie Angst, Wut, Trauer, Liebe, Eifersucht), Übertretungsemotionen.⁵⁴ Übertretungsemotionen werden spürbar, wenn man, wie der Name schon sagt, eine Norm übertreten hat. Meistens werden drei Emotionen unterschieden: Peinlichkeit, Scham und Schuld. Von Gehlen wird nur letztere explizit angeführt. Alle drei Emotionen zielen darauf ab, bei einem Verstoß oder einer Nichtbeachtung einer geltenden Norm ein negatives Gefühl zu empfinden, das dem Betroffenen signalisiert, dass er sich falsch verhalten hat. Übertretungsemotionen "bestrafen" falsches Verhalten und fordern dazu auf, in Zukunft die verletzten Normen besser zu achten. Sie stehen im Dienste der sozialen Steuerung unseres Verhaltens und dienen somit der Stabilität des bestehenden Normen- und Wertgefüges, ganz unabhängig von dessen spezifischen Inhalten (Roos 2000). Umgekehrt gibt es auch Befolgungsemotionen wie Zufriedenheit, Stolz, die sich auf die Befolgung von Normen beziehen und dem Betroffenen zeigen, positiv, im sozialen Sinne

⁵⁴ Andere Bezeichnungen sind Selbsteinschätzungsemotionen, Selbst-Vorwurfs-Emotionen oder Selbstunzufriedenheits-Emotionen (siehe Roos 2000).

gehandelt zu haben. Befolgungseemotionen sind aber von der Intensität her weniger stark und nicht so lange andauernd wie Übertretungseemotionen.

Die Emotion Peinlichkeit ist gebunden an die Verhaltenserwartungen anderer Menschen. Sie tritt auf, wenn jemand diese Erwartungen nicht erfüllt, wenn er soziale Standards (Höflichkeitsregeln, Begrüßungsweisen) verletzt. Der Betroffene verstößt gegen auch von ihm anerkannte Konventionen und erntet dafür die verurteilenden Blicke oder Worte anderer. Er begeht einen Ausrutscher oder Fehltritt, präsentiert sich in einem negativen Licht. Subjektiv reicht die Spanne des unangenehmen Gefühls von 'peinlich berührt' bis zu 'im Boden versinken'. Die Peinlichkeit ist, wie auch die Scham, ein sehr körpernahes Gefühl, das durch Erröten, Herzklopfen oder Schweißausbrüche gekennzeichnet sein kann. Im Unterschied zur Peinlichkeit beruht die Scham nicht auf einer sozial falschen Selbstdarstellung nach außen, sondern auf einer negativen Selbstbewertung aufgrund von gedachter Inkompetenz. Der Betroffene meint, in einer bestimmten Situation versagt, bestimmte Ziele oder Werte nicht erreicht zu haben, die er nach eigener Einschätzung eigentlich hätte erreichen sollen (z.B. ich schäme mich wegen einer schlechten Note). Das eigene Verhalten und das Ich-Ideal stimmen nicht überein. In der Scham steht das eigene Selbst in Frage, die eigenen Werte und Leitbilder. Man fühlt sich für dieses "Versagen" verantwortlich und wird dafür, real oder auch nur vermeintlich, von den anderen abgewertet. Das in Frage stehende Verhalten besteht in der Nichterfüllung eines gesellschaftlichen Wertes. Was dieser jeweils ist, ist kulturspezifisch. War es früher Feigheit oder (besonders im prüden 19. Jh.) Unkeuschheit, so ist es heute in der Leistungsgesellschaft eher Misserfolg oder Armut, wofür man sich schämt. Die Scham schafft daher einen starken Druck auf Konformität.⁵⁵ "Indem man sich schämt, teilt man die Fremdbewertung als Selbsteinschätzung und rechtfertigt seine Bloßstellung als selbst verursacht" (Neckel 1993, 251).

Bezieht sich die Peinlichkeit auf die Nichterfüllung gesellschaftlicher Konventionen und die Scham auf die Nichterreichung gesellschaftlicher Werte, so tritt das Schuldgefühl (oder die Reue) bei der Verletzung *moralischer* Normen auf. Schuld entsteht, wenn jemand einem anderen durch Handlungen oder Unterlassungen einen Schaden, ein Unrecht zugefügt hat und weiß, dass er anders hätte handeln können, ja *müssen*, also für die entstandenen Folgen verantwortlich ist. Der Schaden kann materieller, physischer oder auch emotionaler Art (Kränkung) sein. Das Schuldgefühl resultiert zum einen aus dem Bewusstsein, der

⁵⁵ Neben diesem sozialen Aspekt hat die Scham einen starken körperlichen Aspekt, der sich auch bei uns noch in der Scham vor der Nacktheit zeigt. Daher wird die körperliche Demütigung (z.B. durch Folter, Vergewaltigung) mit Scham erlebt, da man nicht in der Lage war, sein körperliches Ich vor fremden Übergriffen zu schützen.

Verursacher des Schadens zu sein, zum anderen aus dem Wissen, dass die Handlung unrecht war (es gibt auch das Zufügen von Schaden, das aber nicht unrecht ist, weil es sich etwa um eine gerechtfertigte Strafe handelt). Schon ein ganz kleiner Schaden, den der Geschädigte vielleicht gar nicht merkt, führt zu Schuldgefühlen, weil man eine moralische Norm verletzt hat. Allein die Absicht, der Wunsch zur Tat kann ein Schuldgefühl hervorrufen. Das ist der Unterschied zur Reue. Bereuen kann man nur die Tat, den Schaden, nicht die Absicht.

Sich von der Tat ent-schulden gelingt nur, wenn man entweder das Unrecht der Tat rechtfertigen kann, z.B. durch einen Notstand, oder den Willen zur Verursachung bestreitet, d.h. die Absichtlichkeit der Tat bzw. die Vorhersehbarkeit des Schadens in Frage stellt. Ist die Entschuldung von der Täterseite aus nicht möglich, kann die Schuld nur von der Gegenseite aufgehoben werden, indem der Täter um Ent-schuldigung bittet. Die Gewährung ist Sache des Opfers. Der Täter muss die Verantwortung auf sich nehmen, das Unrecht bekennen und bedauern, Reue zeigen und die verletzte Norm als gültig anerkennen. Die Bitte um Entschuldung beinhaltet außerdem die Bereitschaft, den verursachten Schaden wiedergutzumachen, soweit dies möglich ist, bzw. eine Bestrafung als gerechtfertigt zu akzeptieren. Die Entschuldung dient über die Aufhebung der Schuld dazu, das gestörte Verhältnis wiederherzustellen, die durch die Tat verletzte soziale Beziehung zu festigen.

Das Schuldgefühl ist die Reaktion auf einen von dem Handelnden verursachten Schaden, für den er sich verantwortlich fühlt. Es kommt sogar vor, dass Menschen sich schuldig fühlen, sich die Verantwortung für einen Schaden zurechnen, obwohl nach objektiver Prüfung weder eine juristische, noch eine moralische Verantwortlichkeit vorliegt (im Unterschied zum Fall der unterlassenen Hilfeleistung, bei der man moralisch schuldig wird). Gehlen bringt dazu folgendes Beispiel: Der Vater, der den Tod seines Kindes verursacht, ohne dass ihm die geringste Fahrlässigkeit vorgeworfen werden könnte, wird sich trotzdem schuldig fühlen. Man könnte sogar noch weiter gehen und sagen, selbst wenn das Kind bei einem Unfall verletzt wird oder stirbt (z.B. weil es vom Klettergerüst fällt) und der Vater stand nur dabei, hat also durch keinerlei eigene Handlungen den Unfall verursacht, selbst dies rettet ihn nicht vor den Selbstvorwürfen. Seine Verantwortung ist nicht juristischer Art und auch nicht moralischer, denn niemand wirft ihm eine Verletzung moralischer Normen vor, seine Verantwortung ist "anthropologisch begründet" (MH 99). Er hat eine Pflichtverletzung begangen, keine juristische und keine moralische, sondern eine institutioneller Art, er hat "die Integrität einer Institution ohne Verschulden, aber objektiv verletzt" (MH 99) und haftet nun dafür. Von dieser Schuld kann er sich daher bei keiner menschlichen Autorität entschulden, sondern nur bei Gott oder durch rituelle Reinigung. Auch Ödipus, der seinen Vater tötet, ohne

zu wissen, dass es sein Vater ist und der außerdem in Notwehr handelt, kommt, nachdem er die Wahrheit erfahren hat, von dieser institutionellen Schuld gegenüber der Familienordnung nicht los. Man kann diesen Gedanken sogar ins Politische weiterführen, wie Gehlen dies tut. Wenn ein Politiker, Beamter oder Soldat die Integrität des Staates, sei es durch einen Angriffskrieg, sei es durch Verbrechen oder Geheimdienstaktionen verletzt, kann er sich, selbst wenn er juristisch und eventuell auch moralisch unschuldig sein sollte, der Haftung nicht entziehen. Die Haftung besteht vor der Geschichte, die nachfolgenden Generationen werden ihn für sein Handeln verurteilen. Viele Deutsche haben nach 1945 für die Verbrechen ihres Staates nicht nur tiefe Scham empfunden, sondern auch Schuld, obwohl sie persönlich keinerlei Vorwurf trifft, und haben versucht, mit ihren Mitteln Wiedergutmachung für das Unrecht zu leisten. Man kann hier von einer Art Verpflichtung gegenüber dem Ganzen sprechen, von einer Verantwortung für den Erhalt des Ganzen, mag dies nun die eigene Gemeinschaft sein oder aktuell die Erhaltung intakter Lebensbedingungen, für deren Zerstörung uns die nachfolgenden Generationen mit Gewissheit haftbar machen werden.⁵⁶

5.2. Der Mensch als Moralwesen

In den Sozialregulationen beschreibt Gehlen vier verschiedene Arten von intuitiv gefühlten Verpflichtungen, die auf zugrunde liegenden Gefühlen beruhen. Diese Gefühle beinhalten alle einen Handlungsimpuls, der darauf hinwirkt, etwas für den anderen zu tun. Man kann daher von moralischen Emotionen sprechen. Da Emotionen nicht scharf abgegrenzt werden können, sondern fließende Ränder haben, ist es durchaus schwierig, ein jeweils passendes Wort zu finden, das die einzelne Sozialregulation charakterisiert. Wenn man dennoch den Versuch wagt, bieten sich folgende vier Begriffe an: Fürsorge, Mitleid, Fairness und Pflicht. Im Begriff Fürsorge steckt das Wort Sorge, das stärker als z.B. Sympathie oder Liebe den Handlungscharakter für den anderen herausstellt. Nächstenliebe dagegen bezeichnet mehr eine moralische Forderung als ein Gefühl. Beim Mitleid zeigt die Silbe 'mit' schon die Zugewandtheit auf den anderen an. Der Begriff Fairness umschreibt besser den Handlungsaspekt (sich fair/unfair verhalten) als der Begriff Gerechtigkeit, der eher einen

⁵⁶ Auch das Phänomen der "existentiellen Schuld" wäre auf diese Weise zu erklären. Personen, die z.B. einen Flugzeugabsturz überleben, fühlen sich schuldig, weil sie dadurch eine "Vorteil" erlangt haben, der den anderen versagt wurde. Darin spiegelt sich ein Gefühl der Verpflichtung für die Gesamtheit, im vorliegenden Fall die Gesamtheit der Passagiere, gegen das man vermeintlich "verstoßen" hat.

Zustand meint. Die Pflicht oder das Pflichtgefühl schließlich kann sich auf Personen ebenso beziehen wie auf Aufgaben.

Der in diesen vier Emotionen enthaltene Handlungsimpuls zielt aber auf keine *bestimmte* Handlung ab und äußert sich eher als Bedürfnis, "etwas" tun zu müssen. Gehlen verwendet deshalb den ethologischen Begriff Disposition. Die Instinktresiduen oder angeborenen Anlagen des Menschen sind "phylogenetische Erbschaften ..., die das menschliche Verhalten aber nicht in festen Mustern ausformen, sondern nur angeborene Dispositionen ergeben, die ihre konkrete Ausfüllung von den Mischungen kultureller Zuflüsse erwarten" (MH 37). Dispositionen werden in der Ethologie auch als offene Programme bezeichnet. Diese sind, wie ausgeführt, aus den Instinkten entstanden, wobei nur noch das Ziel der Handlung in Form einer Emotion vorgegeben ist und die Realisierung des Ziels den Lebewesen selbst überlassen wird (eben das meint Disposition). Instinkte sind Anpassungen an die je spezifische Umwelt eines Organismus. Wenn daher die Emotionen an die Stelle der Instinkte treten, muss man sie in derselben Weise als Anpassung an die spezifische Umwelt des Menschen ansehen. Die spezifische Umwelt des Menschen aber, seine ökologische Nische, ist die Gruppe, seine spezifische Lebensweise ist das Leben in der sozialen Gemeinschaft. Die menschlichen Emotionen im allgemeinen und die moralischen Emotionen im besonderen sind daher als Anpassungen an das Leben in der Gruppe und an spezielle Probleme des Gruppenlebens zu verstehen. Es gibt drei spezielle Bereiche, die für das Zusammenleben (und Überleben) besonders wichtig sind: die Familie, der Artgenosse in der Notlage und der Austausch mit anderen, für die sich konkrete Verpflichtungsgefühle entwickelt haben.

Was das vierte Verpflichtungsgefühl angeht, ist seine Entstehung wohl mit folgendem Szenario zu erklären: Mit der Entwicklung des Selbstbewusstseins in der menschlichen Evolution entstand erst die volle Individualität und wurde in aller Deutlichkeit die vorhin erwähnte Ambivalenz von Hinwendung und Abwendung in den menschlichen Beziehungen bewusst. Für das sich seiner selbst bewusste Ich wurde das Gesicht zu wahren ein wichtiges Bedürfnis in den zwischenmenschlichen Beziehungen, das es bei Menschenaffen in dieser Form noch nicht gibt. Im Kontakt und Austausch mit anderen ging es nun nicht mehr nur um die Gleichwertigkeit von Geben und Nehmen, es ging auch um die Art und Weise, um das 'wie' des Austauschs. Mit anderen Worten: Der Verhaltensstil wurde wichtig, denn "der Ton macht die Musik". Die Verhaltensweisen des sozialen Miteinanders sind daher, wenn ungeregelt, eine Quelle ständiger Reibereien und Unsicherheit, wie das an kleinen Kindern zu beobachten ist, die noch keine Umgangsregeln gelernt haben. Diese ganze Problematik drängte zum einen auf eine ganz neue Art der Kommunikation, die Sprache. Zum anderen war

dieses Problem am besten durch feste Regeln zu lösen, die das alltägliche soziale Miteinander zur beiderseitigen Zufriedenheit gestalten sollten. Solche Alltagskonventionen waren wohl die ersten Institutionen. Um ihre Aufgabe, Unsicherheiten und Konflikte zu entschärfen, erfüllen zu können, mussten diese Institutionen unumstößlich gelten, ihre Beachtung musste Pflicht sein. Es war daher für den Menschen genauso wichtig, auch für diesen Bereich ein Pflichtgefühl zu entwickeln, die je geltenden Normen zu beachten und umgekehrt bei ihrer Übertretung negative "Bestrafungsemotionen" zu empfinden.

Mit dem Selbstbewusstsein erwuchs dem Menschen aber noch ein zweites Problem: die Frage nach dem Sinn, die Frage nach seiner Aufgabe in dieser Welt. Der Mensch erkannte seine Nicht-Festgestelltheit, seine Nicht-mehr-Eingebundenheit in die Natur, also seine Freiheit. Er erkannte, dass er sein Leben führen muss. In einem vorherigen Kapitel wurde erklärt, dass der Mensch dieses Problem dadurch löste, dass er sich ein "Bild" von der Welt machte, Bild im Sinne einer Erklärung der ungeklärten Fragen, auf die er traf. Der Mensch erschafft sich ein Weltbild, er erklärt sich die Welt durch höhere Mächte oder Wesenheiten, die das Geschehen lenken. Und so wie er sein Verhältnis untereinander in Regeln festlegte, erfand er auch Regeln gegenüber den Wesenheiten, mit denen man mittels Ritualen in Kontakt tritt und sie für sich "nutzbar" macht oder gnädig stimmt. Auch die großen, emotional tiefgreifenden Übergänge des Lebens, meistert man in Ritualen. Rituale verbindlich zu empfinden, hat daher für den einzelnen wie für die Gemeinschaft einen hohen Wert.

Diese *kulturell* festgelegten Verpflichtungen (Konventionen, Rituale) können nun mit den biologisch festgelegten Verpflichtungen in Konflikt geraten. Wohlgemerkt: Nicht individuelle Interessen geraten mit moralischen Emotionen in Konflikt, wenn z.B. die Unterstützung eines Familienangehörigen, sei es materiell oder durch Hilfsdienste, meinem Eigeninteresse zuwiderlaufen. Sondern gemeint ist hier der Konflikt zwischen zwei Sozialregulationen, die von dem Betroffenen beide als gleichwertig angesehen werden. Ein berühmtes Beispiel eines solchen Konflikts ist in der Geschichte von Abraham dargestellt. Die religiöse Autorität fordert von Abraham, seinen einzigen Sohn zu opfern, um seinen Gehorsam zu beweisen. Tut Abraham das von ihm Geforderte, verstößt er radikal gegen das Sippenethos. Die religiöse Verpflichtung und die familiäre Verpflichtung liegen hier im unauflöselichen Widerstreit. Wahrscheinlich war dieser Konflikt zwischen Familie und Religion *der* menschliche Urkonflikt, der, wie das Beispiel Abraham zeigt, weit vor dem Konflikt zwischen Familie und Staat lag. Alle Bereiche, die rationales und sachgemäßes, eben an der Sache ausgerichtetes Handeln erfordern, wie Kriegswesen, Wirtschaft, Finanzen, können mit dem Familienethos in Konflikt geraten: "Die konsequente Anwendung der Rationalität fordert und erzeugt ihr

eigenes Ethos, und dieses kann mit den Geboten des Familienkomplexes und der friedlichen Menschlichkeit kollidieren, ja diese Kollision ist unvermeidlich, wenn eine Seite sich radikalisiert" (MH 92). Aber auch zwischen der Institutionen- und der Mitleidsethik kommt es zu Konflikten, ja selbst zwischen der alten auf die Sippe bezogenen Ethik und ihrer erweiterten Form, dem Humanitarismus, können Konflikte auftreten.

So kommen wir zu dem paradoxen Ergebnis, dass der Mensch zwar von Natur aus ein Moralwesen ist, aber der Konflikt zwischen den "Moralen" Teil seiner Natur. Es gibt keine Moral aus einem Guss. Anthropologisch ist der Konflikt zwischen den Sozialregulationen ein unabweisliches Faktum. Dies ist aus evolutionärer Sicht auch leicht verständlich: Moralische Emotionen haben sich entwickelt, weil sie eine Antwort auf ein bestimmtes Lebensproblem darstellten. Gefühle entstehen evolutionär, wie sie gerade "gebraucht" werden, nicht nach einem geordneten System. Was für den morphologischen Bereich gilt, dass eine bestimmte Entwicklung (z.B. die Größenzunahme des Gehirns) mit einer bestehenden körperlichen Struktur (der enge Gebärkanal) in Konflikt geraten kann, das gilt auch für Verhaltensweisen oder Emotionen. Denn es gibt keinen übergreifenden Plan in der Evolution, der auf ein harmonisches Ganzes abzielt, so dass solche Konflikte nicht entstehen würden. Die Evolution ist immer nur Stückwerk. Man kann nur eine offene Liste menschlicher Emotionen aufstellen, aber in diese kein System hineintragen, das die Emotionen nach abstrakten Ordnungsprinzipien zusammenstellt, etwa eine Anordnung im Kreis, als Gefühlspaare usw., wie das z.B. Robert Plutchik machte (siehe bei Meyer/Schützwohl/Reisenzein 1997, 152). Das alles sind Erfindungen des Menschen, nicht der Natur. Ebenso ist jede "Ethik 'aus einem Guss' immer eine kulturelle Stilisierung" (MH 10), die die anthropologische Realität überspielt.

Alle diese moralischen Impulse und Verhaltensweisen sind entstanden, weil die Natur sie als zweckmäßig bewertet hat. Es wäre aber nun reichlich primitiv, wie dies die Soziobiologie tut, alle diese Zwecke auf einen letzten Zweck, nämlich die Maximierung der eigenen genetischen Fitness, zurückführen zu wollen. Die menschliche Moral kann mit der Erhöhung individueller Fitness nicht mehr erklärt werden. Vielmehr muss man doch zugeben, dass die Emotionen darauf gerichtet sind, eine ganz neue Lebensweise in der Evolution zu ermöglichen, nämlich eine kulturelle Lebensweise, in der es darauf ankommt, mit anderen Menschen auch außerhalb der Sippe zusammenzuleben, Austausch zu betreiben und gemeinsame Regeln zu organisieren und einzuhalten. Die Sozialregulationen sollen einen Kompromiss herstellen zwischen dem "alten" moralischen Verhalten, das nur auf den Nutzen der Sippe geht, und einem "neuen" moralischen Verhalten, in dessen Mittelpunkt die Gemeinschaft steht, die kulturell bestimmt ist und gerade nicht mehr genetisch wie die Sippe.

Anthropologisch gesehen stellen die Sozialregulationen Impulse oder Gefühle dar, zu einer bestimmten Handlung verpflichtet zu sein. Sie funktionieren jedoch nicht absolut, es sind "Dispositionen" (MH 37) zu einer Handlung. Das in ihnen enthaltene Sollen "drückt nichts anderes aus, als das zugemutete, ideal situationsrichtige Funktionieren eines Instinktimpulses, dessen anthropologische Eigenschaft der Unzuverlässigkeit in diese Zumutung eingerechnet wird" (MH 47). Der Mensch hat schließlich die Freiheit der Entscheidung. Wären die moralischen Handlungen angeboren wie bei Tieren, wäre es keine Moral. Moral setzt die Freiheit des Willens voraus, die Fähigkeit, die Folgen des eigenen Handelns abzuschätzen und als mein Handeln zu wissen (Gewissen) sowie die Wahrnehmung der anderen als Personen mit individuellen Interessen. Zur "Erleichterung" (oder soll man sagen zur Entlastung?) bei der freien Wahl hat die Natur in den moralischen Emotionen bestimmte Zwecke, bestimmte zu erreichende Zustände, dem einzelnen vorgegeben. Es ist also keineswegs so, dass die Natur nur die subjektiven Interessen (sowie die der eigenen Familie) als zweckmäßig bewerten würde, und dass die Interessen der anderen gegen diese eigenen Neigungen mit Hilfe der Vernunft durchgesetzt werden müssten. Es stehen sich nicht Natur (Neigung) und Vernunft (Pflicht) als Antagonisten gegenüber, vielmehr steht "Natur" auf beiden Seiten. Die Einschränkung eigener Interessen, das Gefühl des Verpflichtetseins zu einem Handeln zugunsten anderer ist schon von der Natur, nicht erst durch moralische Regeln, als zweckmäßig vorgegeben worden. Die Natur hat also sowohl prosoziale Verhaltensweisen (Gegenseitigkeit und Kooperation, Mitleid und Hilfeleistung, Pflege und Fürsorge, Verpflichtungs- und Verantwortungsgefühl) als zweckmäßig ausgezeichnet, wie auch sozial-negative (z.B. Aggression, Machtstreben, Eifersucht). Eine einheitliche Moral von Natur aus gibt es daher nicht. Es geht folglich nicht darum, mit Hilfe der Vernunft die Neigungen in Schach zu halten, sondern aus dem Pluralismus der Dispositionen ein konsistentes Verhalten zustande zu bringen.

5.3. Biologie und Ethik

Innerhalb der biologischen Wissenschaften, die sich mit dem Verhalten des Menschen beschäftigen (Humanethologie, Soziobiologie), gibt es verschiedene Ansichten zum Verhältnis von Biologie und Ethik und zur Frage, welche Schlussfolgerungen aus der empirischen Forschung für eine normative Ethik zu ziehen sind. Mit Kitcher kann man vier

Ansichten unterscheiden (Kitcher 1993), die hier (in veränderter Reihenfolge) dargestellt werden sollen:

1. Naturalisierung der Ethik: Zu dieser Richtung sind einige bekannte Namen der Soziobiologie zu rechnen wie etwa Wilson, Ruse oder Alexander. Diese Forscher bringen eine grundsätzliche Kritik an der Moral und an unserer Vorstellung, moralische Wesen zu sein, vor. Sie behaupten nämlich, dass eine objektive Moral eine Täuschung ist, lediglich ein Produkt der Evolution, das der Fitnessmaximierung dient. Alle moralischen Phänomene, auch das angeblich altruistische Verhalten, ist funktional erklärbar, es dient letztlich der Reproduktion der Gene. Was phänotypisch altruistisch erscheint, ist in Wahrheit genotypisch egoistisch. Unsere moralischen Gefühle sind eine Täuschung. Auch wenn wir unsere moralischen Handlungen und unsere moralischen Werte für subjektiv intrinsisch werthaft halten, so ist das nur eine Illusion, denn tatsächlich sind sie nur eine besonders raffinierte evolutionäre Anpassung. Das entscheidende Gegenargument gegen diese Ansicht lautet: Wenn die Moral tatsächlich nur rein funktional ist und uns zu der Täuschung veranlasst, sie sei objektiv verbindlich, müsste sie dann nicht, wenn wir die Täuschung durchschauen, ihre Verbindlichkeit verlieren? Aber offensichtlich bleibt unser Verpflichtungsgefühl auch dann bestehen.

2. Die Evolutionäre Ethik: Die evolutionäre Ethik versucht eine Begründung der Ethik von der Biologie her. Forscher dieser Richtung behaupten, Normen und Werte begründen zu können, also eine normative Ethik aufstellen zu können. Als Quelle der Begründung dienen einmal Einsichten in die Gesetze der Evolution und zum anderen die biologische Ausstattung des Menschen (angeborene Verhaltensweisen, moralische Emotionen). Gesetze der Evolution beschreibt etwa der Sozialdarwinismus, der Konkurrenz, Wettbewerb und Kampf ums Dasein als das Grundprinzip der Evolution herausstellt und daraus folgert, dass dieses Prinzip auch zur Grundlage der sozialen Welt gemacht werden soll. Andererseits leitet sich aber auch die genau gegenteilige Auffassung aus der Evolution ab, in der nämlich Kooperation und Altruismus vorherrschen, und wir uns daher an diesen zu orientieren hätten (das sagte, gegen den Darwinismus gewendet, Peter Kropotkin). Zu der zweiten Form einer evolutionären Ethik gehört die Gefühlsmoral, bei der nicht Gesetze der Evolution zentral sind, sondern unsere biologische Ausstattung im Sinne moralischer Gefühle (vertreten etwa von Lorenz oder Dawkins). Da diese sich in der Evolution als zweckmäßig herausgebildet haben, liegt es in unserem eigensten Interesse, uns an diese evolutionär entstandenen Wertungen zu halten. Diese Begründung wird metaethisch Emotivismus genannt. Das soll besagen, dass ethische Urteile und Aussagen letztlich angeborene emotionale Reaktionen sind. Wenn ich jemanden

bestehle, habe ich ein schlechtes Gefühl und deswegen ist Stehlen falsch. Wenn ich dagegen jemandem helfe, habe ich ein gutes Gefühl und deswegen ist helfen richtig.

Es stellt sich die Frage, ob diese Herleitung der Moral gerechtfertigt ist. Kann man auf diese Weise legitime Werte begründen? Es gibt gegen den Emotivismus zwei entscheidende Gegenargumente. Wenn man, so das erste Gegenargument, Normen auf Gefühle zurückführt, was sagt man dann zu Leuten, die diese Gefühle nicht empfinden? Angenommen, jemand empfindet aus irgendeinem Grund Mord nicht als abscheulich, ein anderer aber schon, wer von beiden ist dann im Recht? Es stehen sich zwei unterschiedliche emotionale Bewertungen als gleichwertig gegenüber ohne der Möglichkeit zu entscheiden, wer Recht hat. Oder soll für den, der Mord nicht für abscheulich hält, die Norm 'du sollst nicht töten' nicht gelten? Das zweite Argument besagt, dass es im Menschen eine Vielzahl unterschiedlicher moralischer Anlagen und Gefühle gibt, insbesondere auch sich widersprechende. Neben der Anlage zur Aggression steht die Anlage zur Kooperation, neben den prosozialen Gefühlen steht die Fremdenfeindlichkeit. Was soll dann in diesem Zusammenhang heißen, der Mensch solle seiner Natur und seinen Gefühlen folgen? In der Natur gibt es ein Bündel von Zwecken, von Dispositionen oder Vorgaben. Aber die eindeutige, die "richtige" Disposition gibt es nicht.

Dieser Argumentation würde sich auch Gehlen anschließen. Er betont in *Moral und Hypermoral* gerade die Pluralität der Anlagen, die nicht aufeinander rückführbar sind. Diese sind vielmehr von der Gesellschaft und von den in ihr lebenden Menschen in einen konsistenten und lebhaften Ausgleich zu bringen. Wie dieser aber aussehen soll, dazu sagt Gehlen nicht viel. Er muss "einerseits das Zusammenleben in den typischen Situationen der Begegnung erträglich machen, andererseits aber doch die Robustheit und dem Willen, sich durchzusetzen, Raum lassen, sonst wird nichts fertig" (MH 38). Über mehr als solche Formulierungen kommt Gehlen nicht hinaus. Von einer normativen Ethik, die konkrete moralische Anweisungen geben würde, kann daher nicht die Rede sein. Und das ist ja auch gar nicht sein Anliegen, vertritt er doch eine Tugendethik, keine Rechte- und Pflichtenethik, die moralische Normen aufstellen und begründen will. Um Begründen geht es Gehlen nicht. Denn eine stabile Ethik braucht keine Begründung, wer die Normen von innen heraus lebt, der stellt nicht die Frage nach der Begründung. Ist die Ethik einer Gesellschaft, sind die Institutionen aber erschüttert, dann führen Begründungsfragen auch nicht weiter. Die Frage nach der Begründung zeigt dann nur die Verunsicherung der Menschen an, die sich eine stabile Basis wünschen. Da aber Institutionen, oberste Werte oder Leitideen nicht durch Vernunft zustande kommen, sondern nur durch mimetische Handlungen ihre Wirkungskraft entfalten, können philosophische Diskurse über Begründungsfragen niemandem eine solche

stabile Basis verleihen. Begründungen haben für Gehlen keine zwingende Kraft in sich, sie sind unter praktischen Gesichtspunkten wertlos. Gehlen gehört nicht zu den Vertretern einer evolutionären Ethik, die aus Naturtatsachen Normen herleiten wollen.

3. Erklärung moralischer Verhaltensweisen mittels der Biologie: Hierbei geht es um deskriptive Aussagen über das menschliche Moralbewusstsein und über die ontogenetische Entwicklung der Moral. So wird z.B. die Ähnlichkeit bestimmter Rechtsregeln weltweit mit biologischen Tatsachen erklärt. Es handelt sich dabei nicht um normative Fragen, sondern um eine biologische oder psychologische Erklärung für ein bestimmtes moralisches Phänomen.

4. Biologie als Zuarbeiterin der Ethik: Die Biologie stellt Informationen über den Menschen zur Verfügung, die ethisch von Relevanz sind. Ziel ist es, die biologischen Möglichkeiten und Grenzen des Menschen in moralischer Hinsicht aufzudecken, um überzogene Forderungen erkennen zu können. Das bezieht sich auf praktische Fragen im kleinen, etwa wie eine bestimmte Institution organisiert werden soll, um moralisch positives Verhalten zu fördern oder negatives zu unterbinden. Es kann sich aber auch um Gesellschaftsentwürfe im großen handeln, angefangen bei Platon bis zu Thomas Morus. *Moral und Hypermoral* ist dieser Kategorie zuzuordnen. Denn einerseits präsentiert Gehlen mit der Darstellung der vier Sozialregulationen ethisch wichtiges anthropologisches Wissen, andererseits ist seine Kritik an der Hypermoral ein Warnen vor solchen überzogenen Forderungen.

5.4. Gehlens Ethik

Gehlens Schrift *Moral und Hypermoral* ist kein normative Ethik. Auch in seiner letzten Schrift bleibt Gehlen Anthropologe, bleibt im Bereich des Empirischen und will von dort her einen Blick auf normative Fragen werfen. Dennoch enthält seine Schrift vielleicht mehr Ethik als Gehlen selber vermutet hätte. Das Werk ist zu einem nicht unerheblichen Teil eine Kritik der Hypermoral. Alle moralischen Forderungen, die unsere naturalen Anlagen überdehnen, sind nicht nur wirkungslos, gehen an der Realität vorbei (wie die Forderung nach der Feindesliebe), sie können auch die Aufgabe der Ethik, ein stabiles Gefüge als Grundlage des Lebens bereitzustellen, nicht erfüllen. Ihre überzogenen Forderungen setzt die Aggression der Menschen frei, denen diese Forderungen als Zumutungen erscheinen. Denn der Mensch ist ein plurales Wesen, das verschiedene Interessen hat, und die dauerhafte Hypertrophierung und Radikalisierung nur eines Interesses und die Zurückdrängung der anderen macht aggressiv.

Ethologisch gesprochen: Die dauernde Nichtbefriedigung eines Bedürfnisses führt zu Stau der Antriebsenergie. Der Vorwurf der Hypermoral richtete sich besonders gegen die sogenannte 68er Bewegung. Lepenies etwa meint "die 'neue Anthropologie' Gehlens als Reaktion auf eine politische, aber nicht nur politische, Bewegung deuten zu können, die sich nicht mehr darauf beschränkt, die Institutionen anzugreifen, sondern die längst - etwa durch die Propagierung der 'neuen Sinnlichkeit' - mit der anthropologischen Basis selbst experimentieren möchte. Weil einer solchen Haltung nicht mehr mit einer Anthropologie begegnet werden kann, die von der Instinktentbindung des Menschen und von der Plastizität seiner Antriebe ausgeht, *wird die Anthropologie rigide und die Ethik anthropologisch*" (Lepenies 1971, 85).

Nach dieser Deutung wäre Gehlens Denkweg etwa so verlaufen: In *Urmensch und Spätkultur* beklagt er das versachlichte, das wissenschaftliche Bewusstsein, das alle Leitideen, Werte und Normen in Frage stellt, weil es sie als nur historisch betrachtet. Die heutige Kultur, sagt er, ist gekennzeichnet durch eine "Zweideutigkeit" (US 257) der großen Leitideen, die als nur historisch bedingt relativiert oder auf ihre Funktionalität reduziert werden, was ihren normativen Gehalt in Zweifel zieht. Pflicht des Philosophen ist es darum, das "unversehrbar Normative" aufzuzeigen. In der 68er-Bewegung nun sah er dieses Normative nicht nur von einem wissenschaftlichen Denken als funktional und relativ entlarvt, es soll nun auch, von einer idealistischen Position aus, als schädlich und gegen die Natur des Menschen stehend, zerstört werden. Jedenfalls muss Gehlen die Protestbewegung als Umwertung aller Werte erschienen sein. Gegen die Idee einer Güte und Harmonie in der menschlichen Natur weist er deshalb auf den Pluralismus und die unaufhebbare Konflikthaftigkeit der natürlichen Anlagen hin. Gehlen wollte also die Institutionen gegen den Angriff derjenigen, die sich auf die natürlichen Sozialregulationen berufen, verteidigen. Er wollte den Angriff von seiten einer als gut betrachteten Natur her abwehren, indem er auf die Pluralität der menschlichen Natur verwies. Die kulturellen Institutionen enthalten die Leitideen, die Überzeugungen und Interessen einer Person. Ganz unabhängig von ihrem Inhalt - ob Religion, Staat, Wissenschaft - beinhalten sie ein bestimmtes Dienstethos, die Bereitschaft, sich für die Sache einzusetzen, den Lebenssinn eines Menschen, seine Lebensaufgabe. Diese Inhalte sind für die darin Handelnden "Wahrheit", auch wenn es natürlich keine Wahrheit in einem objektiv-universalen Sinne ist. Gehlen wollte die "Wahrheit" der Institutionen gegen die ebenfalls mit Wahrheitsanspruch auftretenden, in der Natur verankerten Sozialregulationen verteidigen, indem er sie alle als gleichwertig auf eine Stufe stellte.

Wie Lepenies sagt, war es Gehlens Intention, die Institutionen zu schützen, indem er eine neue Anthropologie einführte. Dieser Interpretation wird man durchaus zustimmen dürfen.

Gehlen hat damit aber nicht nur eine neue Anthropologie, er hat auch eine neue Ethik eingeführt. Nicht in einem inhaltlichen Sinne, denn er stellt ja keine normativen Forderungen auf, und auch die von ihm favorisierten Tugenden haben sich nicht geändert. Aber der Gehlen immer gemachte Vorwurf, seiner Ethik der Institutionen ginge es nur funktional darum, den Menschen zu stabilisieren ohne nach dem Gutsein der Institutionen zu fragen, verliert viel von seiner Berechtigung. Neben den Institutionen gibt es ja jetzt drei weitere Wurzeln der Moral bzw. des Guten, drei angeborene moralische Verhaltensdispositionen. Als Teil der menschlichen Natur, als Teil der in der Evolution entstandenen zweckmäßigen menschlichen Verpflichtungsgefühle besitzen sie denselben Anspruch auf Beachtung wie das Verpflichtungsgefühl gegenüber den geltenden Leitideen. Keinesfalls dürfen letztere in ihren Forderungen den Forderungen der anderen zuwiderlaufen. Nicht, als ob es keine Konflikte zwischen ihnen gäbe. Konflikte zwischen den pluralen Anlagen sind unvermeidlich, aber eine Gesellschaft darf bei der Aufstellung moralischer Regeln nicht rigoros eine Forderung begünstigen, eine andere unterdrücken. Jede konkrete Moral für den Alltagsgebrauch ist ein Kompromiss, in dem alle vier Sozialregulationen sich wiederfinden können, mal stärker, mal schwächer gewichtet. Die Radikalität einer Ethosform zuungunsten der anderen wird zum Konflikt und damit zur Destabilisierung führen. Ein Institutionenethos, sei es religiöser oder staatlicher Art, wird sicher Forderungen erheben, die sich z.B. gegen das Familienethos wenden, wenn es aber darin zu radikal wird, muss dies zu innergesellschaftlichen und innerpsychischen Konflikten führen. Gehlen nennt dies die Gesinnungsethik: "Hiermit sind wir im Bereich der 'Gesinnungsethik' angekommen, d.h. der Lehre einer unbedingten Vorrangstellung *eines* bestimmten Ethos mit Ablehnung der Alltagskompromisse auch zwischen verschiedene ethischen Instanzen. Der gesinnungsethische Humanitäre verwirft z.B. den Wehrdienst und dessen Tugenden, der gesinnungsethische Patriot umgekehrt den Humanitarismus" (MH 149).

In dieser "Ethik" wird nicht ein bestimmtes Verhalten, ein bestimmtes Ethos ausgezeichnet. Das ist für Gehlen auch gar nicht möglich, da ja jedes konkrete Ethos, alle geforderten Tugenden einer Gesellschaft von vielen äußeren Faktoren abhängen. Gehlen hat selbst in seinem Buch an mehreren Beispielen gezeigt, wie ein bestimmtes Ethos von geschichtlichen Konstellationen abhängig war. Der antike Humanitarismus etwa konnte erst aufkommen durch die politische Entwicklung weg vom Stadtstaat und hin zum Großreich, das viele verschiedene Völker umschloss und einen allgemeinen Frieden zwischen all den Völkern etablierte. Nur unter dieser Voraussetzung konnte es zur Ausbildung einer Ethik der allgemeinen Menschenfreundlichkeit und der Gleichheit aller Menschen kommen. Daher

kann Gehlen sagen: "Die ethischen Regulationen sind folglich von objektiven Außenbedingungen nicht unabhängig" (MH 84). Auch ist ihm klar, dass "ein herrschendes Ethos ohne die herrschende Schicht nicht zustande kommt, die ihr Ethos proklamiert und durchsetzt" (MH 38). Moral ist immer auch interessenbedingt. Das konkrete Ethos einer Gesellschaft, also die Art, wie sie das latente Spannungsverhältnis zwischen den Sozialregulationen zu einem einheitlichen System integriert, kann nicht verstanden werden ohne die politischen Entwicklungen, wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen und die Interessen der Herrschenden. Moralisch richtig ist das, was die Gesellschaft als moralisch richtig ausgezeichnet hat. Also ist alles gerechtfertigt? Der frühe Gehlen hätte diese Frage mit 'Ja' beantworten müssen, der Gehlen von Moral und Hypermoral kann darauf verweisen, dass es im Menschen angeborene moralische Empfindungen gibt, gegen die dauerhaft zu verstoßen die Menschen aggressiv macht. Mit der Forderung, alle vier Sozialregulationen zu beachten, scheiden Extremformen von Ethiken aus, moralhypertrophe Formen. Gehlen kann nicht positiv angeben, was gut ist, er kann aber negativ sagen, was schlecht ist. Unsere moralischen Emotionen sind offene Programme, die einen Rahmen vorgeben, innerhalb dessen man sich stärker auf die eine oder die andere Seite bewegen kann. Kritisch wird es nur, wenn man den Rahmen überschreitet, wenn "das natürliche, praktisch-moralische Durcheinander" (MH 38) des Alltags verlassen wird. Das mag als Ethik enttäuschend sein, aber mehr kann die Anthropologie dazu nicht sagen.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur:

Arnold Gehlen Gesamtausgabe, geplant auf 10 Bände, hrsg. von Karl-Siegbert Rehberg, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main (**zitiert als GA**)

Band 1: Philosophische Schriften I (1925-1933), hrsg. von Lothar Samson (1978).

Band 2: Philosophische Schriften II (1933-1938), hrsg. von Lothar Samson (1980).

Band 3: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, 2 Teilbände (1993).

Band 4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre (1983).

Band 5: noch nicht erschienen

Band 6: Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften (2004).

Band 7: Einblicke (1978).

Band 8-10: noch nicht erschienen

Einzelausgaben:

Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. 13. Auflage. Wiesbaden 1986. (**zitiert als M**)

Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. 6., erweiterte Auflage. Frankfurt/Main 2004. (**zitiert als US**)

Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. 6., erweiterte Auflage. Frankfurt/Main 2004. (**zitiert als MH**)

Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Frankfurt/Main 2007. (**zitiert als S**)

Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen (Neuausgabe der beiden Titel 'Anthropologische Forschung' und 'Die Seele im technischen Zeitalter'). Hamburg 1986. (**zitiert als A**)

Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuwied 1963. (**zitiert als ST**)

2. Sekundärliteratur:

Arlt, Gerhard (2001): Philosophische Anthropologie. Stuttgart.

Apel, Karl-Otto (1976): Arnold Gehlens 'Philosophie der Institutionen' und die Metainstitution der Sprache, in: Apel, Karl-Otto: Transformation der Philosophie, Bd. 1. Frankfurt/Main, 197-221.

Aristoteles (1972): Nikomachische Ethik (übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon). München.

Baier, Horst (1994): Die Geburt der Systeme aus dem Geist der Institutionen. Arnold Gehlen und Niklas Luhmann in der Genealogie der 'Leipziger Schule', in: Klages, Helmut/Quaritsch, Helmut: Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Berlin, 69-74.

- Bartels, Andreas (1996): Grundprobleme der modernen Naturphilosophie. Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Belliger, Andréa/Krieger, David (Hrsg.) (1998): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch. Opladen, Wiesbaden.
- Bischof, Norbert (1985): Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie. München.
- Bischof-Köhler, Doris (1998): Zusammenhänge zwischen kognitiver, motivationaler und emotionaler Entwicklung in der frühen Kindheit und im Vorschulalter, in: Keller, Heidi (Hrsg.): Lehrbuch Entwicklungspsychologie. Bern u.a., 319-376.
- Blumenberg, Hans (1965): Das Fernrohr und die Ohnmacht der Wahrheit, in: Galileo Galilei: Sidereus Nuncius, hg. von Hans Blumenberg, Frankfurt/Main, 7-75.
- Blumenshine, Robert/Cavallo, John (1995): Frühe Hominiden - Aasfresser, in: Streit, Bruno (Hrsg.): Evolution des Menschen. Heidelberg, 68-75.
- Böhler, Dietrich (²1981): Arnold Gehlen. Handlung und Institution, in: Speck, Josef (Hrsg.): Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II. Göttingen, 231-282.
- Brede, Werner (1980): Institutionen von rechts gesehen: Arnold Gehlen, in: Corino, Karl (Hrsg.): Intellektuelle im Bann des Nationalsozialismus. Hamburg, 95-106.
- Brunner, Reinhard/Kelbel, Peter (Hrsg.) (2000): Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach. Frankfurt/Main, New York.
- Brunotte, Ulrike (2003): Ritual und Erlebnis. Theorien der Initiation und ihre Aktualität in der Moderne, in: Paragrana - Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie 12, 29-53.
- Cheney, Dorothy/Seyfarth, Robert (1994): Wie Affen die Welt sehen. Das Denken einer anderen Art. München, Wien.
- Claessens, Dieter (²1970): Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie. Köln.
- Damasio, Antonio (1994): Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn. München.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (⁸1999): Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung, Ethologie. München.
- Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (³1995): Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie. München.
- Elias, Norbert (³1977): Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bd. Frankfurt/Main.
- Endreß, Martin/Roughley, Neil (Hrsg.) (2000): Anthropologie und Moral. Philosophische und soziologische Perspektiven. Würzburg.
- Fonk, Peter (1983): Transformation der Dialektik. Grundzüge der Philosophie Arnold Gehlens. Würzburg.
- Franck, Dierk (1985): Verhaltensbiologie. Einführung in die Ethologie. München.
- Freud, Sigmund (1972): Abriss der Psychoanalyse. Frankfurt/Main (zuerst 1938).
- Gebauer, Gunter (1997): Spiel, in: Wulf, Christoph (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim und Basel, 1038-1048.
- Gebauer, Gunter/Wulf, Christoph (2003): Mimetische Weltzugänge. Soziales Handeln - Rituale und Spiele - ästhetische Produktionen. Stuttgart.
- Glaser, Wilhelm (1972): Soziales und instrumentales Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermas. Stuttgart.
- Gould, Stephen Jay (1977): Ontogeny and phylogeny. Cambridge/Mass., London.

- Gould, Stephen Jay (1983): *Der falsch vermessene Mensch*. Basel, Boston, Stuttgart.
- Guski, Rainer (1989): *Wahrnehmung. Eine Einführung in die Psychologie menschlicher Informationsaufnahme*. Stuttgart, Berlin, Köln.
- Habermas, Jürgen (1973): *Philosophische Anthropologie*, in: Habermas, Jürgen: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Frankfurt/Main, 89-111.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bd. Frankfurt/Main.
- Habermas, Jürgen (³1981a): *Der Zerfall der Institutionen*, in: Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/Main, 101-106.
- Habermas, Jürgen (³1981b): *Nachgeahmte Substantialität. Eine Auseinandersetzung mit Arnold Gehlens Ethik*, in: Habermas, Jürgen: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt/Main, 107-126.
- Habermas, Jürgen (2001): *Symbolischer Ausdruck und rituelles Verhalten. Ein Rückblick auf Ernst Cassirer und Arnold Gehlen*, in: Habermas, Jürgen: *Zeit der Übergänge. Kleine politische Schriften IX*. Frankfurt/Main, 63-82.
- Haffner, Egon (1988): *Der 'Humanitarismus' und die Versuche seiner Überwindung bei Nietzsche, Scheler und Gehlen*. Würzburg.
- Hagemann-White, Carol (1972): *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*. Stuttgart.
- Hansen, Jürg (1978): *Der Antriebsüberschuss des Menschen im Werk von Arnold Gehlen und Hans Bürger-Prinz - ein Vergleich*, in: *Fortschritte der Neurologie, Psychiatrie und ihrer Grenzgebiete* 46, 382-391.
- Hansen, Jürg (1980): *Der Antriebsüberschuss des Menschen als Chance und Riskierung - in der Sicht von Arnold Gehlen und Hans Bürger-Prinz*, in: Gross, Jan/Dörner, Klaus/Plog, Ursula (Hrsg.): *Erfahrungen vom Menschen in der Psychiatrie. 13. Hamburger psychiatrisch-medizinische Gespräche im Gedenken an Hans Bürger-Prinz*. München, 51-62.
- Hartmann, Nicolai (1940): *Der Aufbau der realen Welt*. Berlin.
- Hartung, Gerald (2008): *Philosophische Anthropologie*. Stuttgart.
- Heidelberger, Michael (1981): *Die Rolle der Erfahrung in der Entstehung der Naturwissenschaft im 16. und 17. Jahrhundert: Experiment und Theorie*, in: Heidelberger, Michael/Thiessen, Sigrun: *Natur und Erfahrung. Von der mittelalterlichen zur neuzeitlichen Naturwissenschaft*. Hamburg, 25-181.
- Henke, Winfried/Rothe, Hartmut (1999): *Stammesgeschichte des Menschen. Eine Einführung*. Berlin, Heidelberg.
- Honneth, Axel/ Joas, Hans (1980): *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/Main.
- Humphrey, Caroline/Laidlaw, James (1998): *Die rituelle Einstellung*, in: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hrsg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*. Opladen, Wiesbaden, 135-155.
- Illies, Christian (2006): *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur*. Frankfurt/Main.
- Jansen, Peter (1975): *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*. Bonn.
- Jonas, Friedrich (1966): *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*. Tübingen.
- Jörke, Dirk (2005): *Politische Anthropologie. Eine Einführung*. Wiesbaden.
- Junker, Thomas/Hoßfeld, Uwe (2001): *Die Entdeckung der Evolution. Eine revolutionäre Theorie und ihre Geschichte*. Darmstadt.
- Kant, Immanuel (1964): *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Werke Band XII*. Frankfurt/Main (zuerst 1798).

- Karneth, Rainer (1991): *Anthropo-Biologie und Biologie. Biologische Kategorien bei Arnold Gehlen - im Licht der Biologie, insbesondere der vergleichenden Verhaltensforschung der Lorenz-Schule.* Würzburg.
- Kitcher, Philip (1993): Vier Arten, die Ethik zu 'biologisieren', in: Bayertz, Kurt (Hrsg.): *Evolution und Ethik.* Stuttgart, 221-242.
- Klinger, Gerwin (1989): Freiheit als freiwillige Aufgabe der Freiheit. Arnold Gehlens Umbau des deutschen Idealismus, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hrsg.): *Deutsche Philosophen 1933.* Hamburg, 188-218.
- Kluge, Norbert (2003): *Anthropologie der Kindheit. Zugänge zu einem modernen Verständnis von Kindsein in pädagogischer Betrachtungsweise.* Bad Heilbrunn/Obb.
- Knußmann, Rainer (1996): *Vergleichende Biologie des Menschen. Lehrbuch der Anthropologie und Humangenetik.* Stuttgart.
- Köpping, Klaus-Peter (1997): Ekstase, in: Wulf, Christoph (Hrsg.): *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie.* Weinheim und Basel, 548-568.
- Kotrschal, Kurt/Müller, Gert/Winkler, Hans (Hrsg.) (2001): *Konrad Lorenz und seine verhaltensbiologischen Konzepte aus heutiger Sicht.* Fürth.
- Krockow, Christian Graf von (1990): *Die Deutschen in ihrem Jahrhundert 1890-1990.* Reinbek.
- Landmann, Michael (1982): *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdarstellung in Geschichte und Gegenwart.* Berlin.
- Landmann, Michael (1979): Arnold Gehlen im Spiegel seiner Gegner. Zu seinem 70. Geburtstag am 29. Januar 1974, in: Landmann, Michael: *Fundamental-Anthropologie.* Bonn, 273-279
- Lenk, Hans (1987): Zum transzendentalen Kulturrismus Arnold Gehlens, in: Lenk, Hans: *Zwischen Sozialpsychologie und Sozialphilosophie.* Frankfurt/Main, 112-133.
- Lenk, Hans (Hrsg.) (1978-1982): *Handlungstheorien - interdisziplinär.* 4 Bd. München.
- Lepenies, Wolf (1967): Handlung und Reflexion. Aspekte der Anthropologie Arnold Gehlens, in: *Soziale Welt* 18, 41-66.
- Lepenies, Wolf (1998): Melancholisches Klima und anthropologische Reflexion - Die Philosophie Arnold Gehlens, in: Lepenies, Wolf: *Melancholie und Gesellschaft. Mit einer neuen Einleitung: Das Ende der Utopie und die Wiederkehr der Melancholie.* Frankfurt/Main, 229-253.
- Lepenies, Wolf (1971): *Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen-Habermas,* in: Lepenies, Wolf/Nolte, Helmut: *Kritik der Anthropologie,* München, 77-102.
- Lepsius, Rainer (1990): *Interessen, Ideen und Institutionen.* Opladen.
- Lethmate, Jürgen (1994): Die Besonderheiten des Menschen, in: Schiefenhövel, Wolf/Vogel, Christian/Vollmer, Gerhard/Opolka, Udo (Hrsg.): *Vom Affen zum Halbgott. Der Weg des Menschen aus der Natur.* Stuttgart, 13-41.
- Lipp, Wolfgang (1976): Institutionen - Mimesis oder Drama? Gesichtspunkte zur Neufassung einer Theorie, in: *Zeitschrift für Soziologie* 5, 360-381.
- Litt, Theodor (1948): Zur Anthropologie Arnold Gehlens, in: Litt, Theodor: *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes.* Heidelberg, 287-306.
- Lorenz, Konrad (1967): *Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen Band I und II.* Frankfurt/Main, Wien, Zürich.
- Lorenz, Konrad (1973): *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte des menschlichen Erkennens.* München.
- Lorenz, Konrad (1978): *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie.* Wien.
- Lorenz, Konrad (1983): *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression.* München. (zuerst 1963).

- Lovejoy, Owen (1995): Die Evolution des aufrechten Ganges, in: Streit, Bruno (Hrsg.): Evolution des Menschen. Heidelberg, 58-67.
- MacIntyre, Alasdair (1995): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart. Frankfurt/Main.
- Mahn, Anneliese (1951): Über die philosophische Anthropologie Arnold Gehlens, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 6, 71-93.
- Marquard, Odo (1971): Artikel Anthropologie, in: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Darmstadt.
- Marquard, Odo (1973): Zur Geschichte des philosophischen Begriffs 'Anthropologie' seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, in: Marquard, Odo: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze. Frankfurt.
- Mead, George Herbert (1993): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt/Main.
- Meier-Seethaler, Carola (1998): Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für emotionale Vernunft. München.
- Meyer, Wulf-Uwe/Schützwohl, Achim/Reisenzein, Rainer (1993): Einführung in die Emotionspsychologie, Band I. Bern.
- Meyer, Wulf-Uwe/Schützwohl, Achim/Reisenzein, Rainer (1997): Einführung in die Emotionspsychologie, Band II: Evolutionspsychologische Emotionstheorien. Bern.
- Müller, Klaus (1996): Allgemeine Systemtheorie. Geschichte, Methodologie und sozialwissenschaftliche Heuristik eines Wissenschaftsprogramms. Opladen.
- Neckel, Sigward (1993): Achtungsverlust und Scham. Die soziale Gestalt eines existentiellen Gefühls, in: Fink-Eitel, Hinrich/Lohmann, Georg (Hrsg.): Zur Philosophie der Gefühle. Frankfurt/Main, 244-265.
- Noelle, Rolf (2004): Sozialphilosophische Variablen. Individuum und Gesellschaft bei Horkheimer/Adorno, Marcuse, Popper und Gehlen. Münster.
- Oerter, Rolf/Montada, Leo (2008) (Hrsg.): Entwicklungspsychologie. Weinheim, Basel.
- Ottmann, Henning (1979): Arnold Gehlen in der Literatur. Bericht über einen fast noch unbekannten Autor, in: Philosophisches Jahrbuch 86, 148-184.
- Ottmann, Henning (1981): Der Mensch als Phantasiewesen. Arnold Gehlens Theorie der Phantasie, in: Schöpf, Alfred (Hrsg.): Phantasie als anthropologisches Problem. Würzburg, 159-175.
- Ottmann, Henning (1994): Gehlens Anthropologie als kulturalistische Theorie, in: Klages, Helmut/Quaritsch, Helmut: Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Berlin, 469-481.
- Otto, Stephan (1984): Renaissance und frühe Neuzeit (Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Band III). Stuttgart.
- Pagel, Gerda (1984): Narziß und Prometheus. Die Theorie der Phantasie bei Freud und Gehlen. Würzburg 1984.
- Pico della Mirandola, Giovanni (1990): Über die Würde des Menschen. Hamburg. (zuerst 1486).
- Pöhlmann, Egert (1970): Der Mensch - das Mängelwesen? Zum Nachwirken antiker Anthropologie bei Arnold Gehlen, in: Archiv für Kulturgeschichte 52, H. 2, 297-312.
- Portmann, Adolf (1956): Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Reinbek. (zuerst 1951).
- Quante, Michael (2008): Einführung in die allgemeine Ethik. Darmstadt.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1976): Metaphern des Standhaltens. In memoriam Arnold Gehlen, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 28, 389-398.

- Rehberg, Karl-Siegbert (1978): Arnold Gehlen, in: von Schrenck-Notzing, Caspar: *Konservative Köpfe*. München, 157-166.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1981): Philosophische Anthropologie und die "Soziologisierung" des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland, in: Lepsius, Rainer (Hrsg.): *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918-1945. Materialien zur Entwicklung, Emigration und Wirkungsgeschichte*. Sonderheft 23 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen, 160-198.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1983): Nachwort zu Band 4 der Gesamtausgabe, in: GA4, 385-402.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1988): Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften, in: Brackert, Helmut/Wefelmeyer, Fritz (Hrsg.): *Kulturreflexionen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/Main, 254-294.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1990): Eine Grundlagentheorie der Institutionen: Arnold Gehlen. Mit systematischen Schlussfolgerungen für eine kritische Institutionentheorie, in: Göhler, Gerhard/Lenk, Kurt/Schmalz-Bruns, Rainer (Hrsg.): *Die Rationalität politischer Institutionen. Interdisziplinäre Perspektiven*. Baden-Baden, 115-144.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1990a): Zurück zur Kultur? Arnold Gehlens anthropologische Grundlegung der Kulturwissenschaften, in: Brackert, Helmut/Wefelmeyer, Fritz (Hrsg.): *Kultur. Bestimmungen im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/Main, 276-316.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1994): Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. 'Persönlichkeit' als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie, in: Klages, Helmut/Quaritsch, Helmut: *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer*. Berlin, 491-530.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2004): Nachwort zu Band 6 der Gesamtausgabe, in: GA6, 639-665.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2007): Begegnungen in Bildern - Anthropologische und soziologische Analysen der bildenden Künste bei Helmuth Plessner und Arnold Gehlen, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*. Sonderheft, 269-284.
- Rehberg, Karl-Siegbert (2008): Eine Philosophie des Menschen und die Herausforderung der Evolutionsbiologie: Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen, in: Klose, Joachim/Oehler, Jochen (Hrsg.): *Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*. Heidelberg, 235-248.
- Reichholf, Josef (1990): *Das Rätsel der Menschwerdung. Die Entstehung des Menschen im Wechselspiel mit der Natur*. München.
- Reichholf, Josef (2008): *Warum die Menschen sesshaft wurden. Das größte Rätsel unserer Geschichte*. Frankfurt/Main.
- Remane, Adolf/Storch, Volker/Welsch, Ulrich (1973): *Evolution. Tatsachen und Probleme der Abstammungslehre*. München.
- Renz, Ursula (2010): Seele im Wandel. Geistkonzeption und philosophische Psychologie im 17. Jahrhundert, in: Crone, Katja/Schnepf, Robert/Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.): *Über die Seele*. Berlin, 132-153.
- Roos, Jeanette (2000): Peinlichkeit, Scham, Schuld, in: Otto, Jürgen/Euler, Harald/Mandl, Heinz (Hrsg.): *Emotionspsychologie. Ein Handbuch*. Weinheim, 272-279.
- Rothacker, Erich (1982): *Philosophische Anthropologie*. Bonn.
- Roughley, Neil (2007): Hilberts Krawatte, Ryles Clown und Gehlens Schlüssel. Zur Analyse von Gewohnheitshandlungen, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 61, Nr.2, 188-207.
- Rügemer, Werner (1995): Vom bürgerlichen Krisenbewusstsein zur nationalsozialistischen Arbeiterpartei. Die politische Entwicklung Arnold Gehlens, in: *Merkur* 49, 79-84.

- Ryffel, Hans (1994): Die normative Problematik bei Arnold Gehlen. Das Gute zwischen Verhaltenssteuerung und Sinnstiftung, in: Klages, Helmut/Quaritsch, Helmut: Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens. Vorträge und Diskussionsbeiträge des Sonderseminars 1989 der Hochschule für Verwaltungswissenschaften Speyer. Berlin, 3-7.
- Samson, Lothar (1972): Triebstruktur und Ethik. Eine Auseinandersetzung mit Gehlens Anthropologie der Ethik, in: Philosophische Rundschau 19, 211-225.
- Samson, Lothar (1976): Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen. Freiburg, München.
- Schäfer, Alfred/Wimmer, Michael (1998): Einleitung: Zur Aktualität des Ritualbegriffs, in: Schäfer, Alfred/Wimmer, Michael (Hrsg.): Rituale und Ritualisierungen. Opladen.
- Schandry, Rainer (2003): Biologische Psychologie. Ein Lehrbuch. Weinheim, Basel, Berlin.
- Scheler, Max (¹⁴1998): Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn. (zuerst 1928).
- Schelsky, Helmut (1965): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: Schelsky, Helmut: Auf der Suche nach der Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Düsseldorf, 250-275.
- Schloßberger, Matthias (2011): Glück in der Philosophischen Anthropologie und im Existentialismus, in: Thomä, Dieter/Henning, Christoph/Mitscherlich-Schönher, Olivia (Hrsg.): Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch. Stuttgart, Weimar, 272-277.
- Schluchter, Wolfgang (1979): Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Tübingen.
- Schnädelbach, Herbert (1983): Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt/Main.
- Schmalt, Heinz-Dieter (1986): Motivationspsychologie. Stuttgart.
- Schulz, Walter (1972): Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen.
- Spaemann, Robert/Löw, Reinhard (³1991): Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des telologischen Denkens. München, Zürich.
- Steinfath, Holmer (1998): Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion, in: Steinfath, Holmer (Hrsg.): Was ist ein gutes Leben? Frankfurt/Main, 7-31.
- Störig, Hans Joachim (1992): Weltgeschichte der Wissenschaften. 2 Bd. Augsburg.
- Thies, Christian (1997): Die Krise des Individuums. Zur Kritik der Moderne bei Adorno und Gehlen. Hamburg.
- Thies, Christian (2000): Gehlen zur Einführung. Hamburg.
- Thies, Christian (2004): Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt.
- Voland, Eckart (³2009): Soziobiologie. Die Evolution von Kooperation und Konkurrenz. Heidelberg.
- Waschkuhn, Arno (1981): Die Vernachlässigung des 'menschlichen Faktors' und die 'Verfestigung von Phantasie' in den institutionentheoretischen Ansätzen von Gehlen, Parsons und Luhmann, in: Schöpf, Alfred (Hrsg.): Phantasie als soziologisches Problem. Würzburg, 177-189.
- Weber, Max (⁵1972): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie (besorgt von Johannes Winckelmann). Tübingen.
- Weber, Max (⁶1985): Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (hrsg. von Johannes Winckelmann). Tübingen.
- Weiß, Johannes (1971): Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens. Freiburg.
- Weissmann, Karlheinz (2000): Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus. Bad Vilbel.
- Wickler, Wolfgang (⁵1981): Die Biologie der Zehn Gebote. Warum die Natur uns kein Vorbild ist. München.

Willke, Helmut (1991): Systemtheorie. Stuttgart, New York.

Wils, Jean-Pierre (Hrsg.) (1997): Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen. Tübingen, Basel.

Wilson, Frank R. (2002): Die Hand - Geniestreich der Evolution. Ihr Einfluss auf Gehirn, Sprache und Kultur des Menschen. Hamburg.

Wolf, Ursula (1999): Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben. Hamburg.

Wuketits, Franz (1988): Evolutionstheorien. Historische Voraussetzungen, Positionen, Kritik. Darmstadt.

Wuketits, Franz (1989): Grundriss der Evolutionstheorie. Darmstadt.

Wuketits, Franz (1995): Die Entdeckung des Verhaltens. Eine Geschichte der Verhaltensforschung. Darmstadt.

Wulf, Christoph (Hrsg.) (1997): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim, Basel.

Wulf, Christoph (1997a): Mimesis, in: Wulf, Christoph (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim und Basel, 1015-1037.

Wulf, Christoph (1997b): Ritual, in: Wulf, Christoph (Hrsg.): Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie. Weinheim und Basel, 1029-1037.

Wulf, Christoph (2004): Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie. Reinbek.

Wulf, Christoph/Zirfas, Jörg (Hrsg.) (2004): Die Kultur des Rituals. Inszenierungen. Praktiken. Symbole. München.

Zirfas, Jörg (2004): Vom Zauber der Rituale. Der Alltag und seine Regeln. Leipzig.